

Schweizerische Theologische Umschau

Nr. 3 29. Jahrgang

Bern, Oktober 1959

Herausgegeben vom Verein zur Herausgabe des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern. Erscheint vier- bis fünfmal jährlich.

Schriftleiter: P.-D. Dr. Max Huber, Pfarrer, Zürich

Redaktionskommission: P.-D. Dr. W. Bernet, Volketswil (ZH); Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. W. Breimi, Basel; Pfr. Dr. V. Hasler, Goldach (SG); Pfr. E. Joß, Basel; P.-D. Dr. U. Neuenschwander, Olten; Pfr. Dr. M. Schoch, Fehraltorf (ZH); Pfr. W. Schwarz, Langenthal.

Inhalt

Hans Conzelmann. Die formgeschichtliche Methode	54
Jürgen Kluge. Zum Problem der Situation im Predigtgeschehen	62
Jakob Amstutz. Schöpfung, Emanation, Evolution	74
Max Schoch. Die künstliche Befruchtung beim Menschen	85
Erich Brenk. Religion als Unterrichtsgegenstand	93
Leo Fremgen. Pfarrerin — eine kirchliche Notwendigkeit?	96

Die formgeschichtliche Methode¹

Von Hans Conzelmann

I. Prolegomena

«Formgeschichte» bezeichnet nicht einen «Standpunkt», den man als solchen diskutieren könnte, sondern eine philologische Methode. Ihre Entwicklung erfolgt im Zusammenhang der Ausbildung der historisch-kritischen Arbeitsweise in Alt- und Neuphilologie, in der alttestamentlichen und von da aus dann in der neutestamentlichen Wissenschaft. Ihr voraus geht die Entwicklung der *Literaturkritik*. Diese fragt nach dem *literarischen* Verhältnis der synoptischen Evangelien. Ihr schließliches Ergebnis ist die «Zweiquellentheorie», die heute eine sichere Basis der Forschung darstellt. Nun steht hinter der philologischen Analyse ja ein *geschichtliches* Interesse. Man las die Evangelien nicht um ihrer selbst willen — als literarische Erzeugnisse (wie man etwa einen philosophischen oder poetischen Text las), sondern betrachtete sie vor allem als historische Quellen für das Leben Jesu. Die Frage nach dem historischen Jesus hatte ihren entscheidenden Impuls von David Friedrich Strauß empfangen. Zwar betrieb dieser selbst nicht Quellenanalyse; aber sein Werk forderte diese, und Strauß hatte die Aufmerksamkeit auf ein ganz bestimmtes Problem gelenkt: welchen Anteil hat der Glaube der Erzähler an den Berichten?

Es kam freilich so, daß diese Frage zunächst wenig beachtet wurde. Zunächst wandte man sich der philologischen Quellenkritik zu. Als man die Zweiquellentheorie erarbeitet hatte, herrschte überwiegend Zuversicht; man meinte den historischen Jesus endlich und endgültig entdeckt zu haben; man besaß ja zwei gute alte Quellen: das Markusevangelium für den Verlauf des Wirkens, die Logienquelle für die Lehre Jesu. Es bildete sich ein gewisser Konsensus heraus. Man entwarf das Bild von Jesus als dem Lehrer der Lebensweisheit, dem auf den grünen Frühlingsfluren am galiläischen See das Volk zuströmt. Die Dramatik beginnt, als sich die Massen enttäuscht wieder abwenden. Jesus geht mit seinen Getreuen in die Einsamkeit bei Cäsarea Philippi; dort bricht in Petrus die Erkenntnis durch: «Du bist der Messias.» Darauf Entschluß, die Entscheidung in Jerusalem zu erzwingen — und die Katastrophe. Man war sich einig, daß er vor allem religiös-sittlicher Lehrer war. Sein Sterben erinnerte an Sokrates. Zurückgedrängt wurde das Eschatologische. Das Gottesreich verstand man als «ein innerliches Reich der Sinnesänderung».

Aber gaben die Texte wirklich jenes Bild her? A. Schweitzer erhob den Vorwurf, daß bei diesem Rekonstruktionsversuch die Lücken der Berichte durch moderne psychologische Erwägungen aufgefüllt seien, daß das Bild gar nicht wirklich historisch sei. Aber er wandte sich dann nicht der Quellenkritik zu, sondern ebenfalls der Rekonstruktion. An dieser Stelle führte W. Wrede weiter. Er nimmt endlich die Frage nach dem

¹ Vortrag auf dem Schweizerischen Freisinnigen Theologentag 1959; vgl. die Vorträge von Prof. Maag und Dr. Hönig im vorigen Heft.

Anteil der «Gemeindetheologie» an den Berichten auf und erklärt ein zentrales Motiv derselben, das «Messiasgeheimnis», als nicht der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechend; es handle sich vielmehr um eine dogmatische Konstruktion des Glaubens der Gemeinde auf Grund der Ostererlebnisse.

Um an dieser Stelle weiterzukommen, mußten neue Methoden der Analyse gefunden werden. Und hier bot sich die auf dem Gebiete des Alten Testaments bereits bewährte formgeschichtliche Betrachtungsweise an. Wie im Pentateuch, so geht auch in neutestamentlicher Zeit der schriftlichen Fixierung eine Periode mündlichen Erzählens voraus, wenn sie auch hier unendlich kürzer ist, was für die Anwendung der Methode natürlich zu berücksichtigen ist.

Die Formgeschichte bedeutet die Aufnahme einer *soziologischen* Betrachtungsweise: Ein Text ist nur zu verstehen, wenn man die erzählende Gemeinschaft in die Exegese einbezieht, wenn man seinen «Sitz im Leben» erkannt hat (diese Betrachtung ist natürlich nur bestimmten Texten angemessen, nämlich solchen des vorliterarischen Typs). Die Anwendung auf die Evangelien bewährte sich. Man erkannte, daß auch hier, wie im Pentateuch, am Anfang nicht ganze Geschichtenkränze, nicht ein Geschichtszusammenhang steht, sondern die in sich geschlossene Einzelgeschichte; jede einzelne ist als Dokument des Glaubens an die Person Jesu gestaltet. Die heutige Reihenfolge der Erzählungen spiegelt nicht den tatsächlichen Ablauf. Zum Teil ist sie überhaupt zufällig; zum Teil sind die Geschichten nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet worden, z. B. wenn Markus an zwei Stellen seines Buches Szenen mit «Streitgesprächen» zusammenstellt. Dann kommt aber als primäre Quelle für das Leben Jesu nur noch das einzelne Überlieferungsstück in Frage, nicht mehr der Zusammenhang, in dem es im Evangelium steht. Vor allem: der Aufriß auch des ältesten Evangeliums beruht nicht auf alter Überlieferung; er ist vielmehr eine literarische Konstruktion.

Diese These kann durch drei verschiedene Beobachtungen erhärtet werden: 1. Durch die Analyse der Verbindungsstücke, welche die alten Einzel Erzählungen miteinander verknüpfen. 2. Durch Beobachtung der Grundsätze, die den Evangelisten bei der Komposition seines Buches leiten. 3. Durch Analyse der alten Überlieferungsstücke selbst. Wenn diese ursprünglich für sich erzählt wurden, dann müssen sie ja in sich geschlossen und je für sich verständlich sein. Das ist in der Tat der Fall.

II. Zur Analyse

Wir wählen zur Veranschaulichung die beiden ersten Kapitel des Markusevangeliums (von 1, 14 an).

Mk. 1, 14 und 15 sind kein altes Überlieferungsstück, sondern eine Art Überschrift, eine Formulierung des Gesamtthemas der Predigt Jesu in der für Markus typischen Sprache und Anschauung. Dann folgt das erste Traditionsstück: *Von der Berufung der ersten Jünger*, 1, 16—20. Zur Stellung im Zusammenhang, nämlich an der Spitze aller Geschichten: eine simple Überlegung macht klar, daß Jesus seine Jünger nicht sammelte, bevor er auftrat, sondern sie durch sein öffentliches Wirken zu sich holte. In der

Tat kann man die Geschichte aus ihren jetzigen Zusammenhang o. w. auslösen; sie ist nach vorne und hinten kaum verklammert. Sie setzt mit einem allgemeinen «Er ging einmal» ein und schließt mit der Feststellung, daß sie ihm folgten. Erst durch die nächste Notiz erfährt man, wohin; aber die gehört schon nicht mehr zur Substanz der Erzählung. Die Szene selbst ist kaum eine Szene zu nennen. Sie ist völlig vom Wort Jesu von den Menschenfischern beherrscht; im Grunde ist sie nichts als ein szenischer Rahmen für dieses, und die zweite Hälfte ist nichts als eine schematische Wiederholung der ersten. Wir erhalten kein Bild von der Persönlichkeit der Berufenen, erfahren nichts über ihre Erwägungen und Empfindungen. Ihre Begleiter, z. B. der Vater Zebedäus, sind bloße Statisten. Die ganze Szene ist überhaupt keine historische, sondern eine ideale (Bultmann); sie will nicht farbig erzählen, wie es damals gewesen, sondern will den heutigen Leser in die Nachfolge rufen. Und wenn Markus dieses Ereignis an die Spitze stellt, dann demonstriert er gerade dadurch, daß Jesus noch gar nicht öffentlich gepredigt hat, um so eindrücklicher die Macht seines Wortes. Damit aber hat er bereits die nächste Szene vorbereitet, in welcher er diese *ἔξοχα* weiter illustriert: *Das erste Wunder*, Mk. 1, 21—28. Wenn Jesus den öffentlichen Schauplatz betritt, ist er von vorneherein von einer Schar Jünger umgeben:

Aber dann entdecken wir, daß im Innern der Erzählung merkwürdigerweise der Singular herrscht: *er* geht in die Synagoge. Das heißt: in der Urform der Geschichte kamen die Jünger gar nicht vor; Vers 21a, wo sie erwähnt sind, ist eine rein literarische Verknüpfung von der Hand des Markus, durch welche er einen Zusammenhang herstellt. In Wirklichkeit ist auch diese zweite Erzählung von Hause aus ohne nähere Zeitangabe. Es ist also z. B. völlig verfehlt, von dieser zweiten aus, da sie am Sabbath spielt, ausrechnen zu wollen, an welchem Tage Jesus die Vier berufen habe.

Dieser Tatbestand, daß Jesus in alten Überlieferungstücken allein auftritt und daß die Jünger erst in den literarischen Verbindungsstücken auftreten, wiederholt sich häufig. Vergleiche etwa Mk. 1, 40—45, eine Szene ohne Orts- und Zeitangabe, die an jeder anderen, beliebigen Stelle des Buches stehen könnte; weiter die Heilung des Gelähmten Mk. 2, 1—12. Besonders auffällig ist das Fehlen der Jünger bei der Berufung des Levi Mk. 2, 13 f. Ursprünglich ist das eben nicht die Berufung eines Fünften, sondern eben auch eine Berufung schlechthin (ohne Zeitangabe).

Dann folgt freilich eine Reihe von Szenen, in welchen die Jünger eine Rolle spielen: das Tischgespräch Mk. 2, 15—17; die Gespräche über das Fasten 2, 18—22; über das Ährenausraufen am Sabbath 2, 23—28. Aber was ist der Inhalt dieser «Szenen»? Es handelt sich durchweg um Gespräche über Themen, welche für die Gemeinde nach Ostern von Bedeutung sind; in der heutigen Fassung sind sie ausnahmslos als Gemeindebildungen anzusehen. Die Jünger in ihnen dienen als Darstellungsmittel: was der Meister zu ihnen oder über sie sagt, hören die *heutigen* Jünger als Wort an sich selbst.

Machen wir die Gegenprobe. Wir haben die einzelnen Geschichten aus ihrem jetzigen Zusammenhang zu lösen gesucht. Die Verknüpfungen zwischen ihnen ließen sich leicht auflösen; zum Teil sind solche ja überhaupt nicht da (Mk. 1, 40—45!). Unsere Analyse wird nun auf doppelte

Weise bestätigt: 1. Dadurch, daß die so herausgelöste Geschichte für sich, auch ohne ihren jetzigen Zusammenhang in sich abgeschlossen ist und verständlich bleibt. 2. Dadurch, daß durch das Herauslösen einer Geschichte keine bemerkbare Lücke entsteht; Mk. 1, 40 könnte etwa an 1, 20 anschließen, 2, 13 an 1, 45 usw.

Etwas Besonderes stellt nun der Abschnitt Mk. 1, 32—39 dar. Er bietet nicht ein *Ereignis*, sondern entwirft ein *Bild*; im Ablauf der Handlung bedeutet er nicht einen Fortschritt, sondern eine Pause. Es handelt sich um ein schriftstellerisches Darstellungsmittel, ein «Summar». Der Evangelist benutzt es, um die Erzählungen zu einem Gesamteindruck zu verdichten und damit zu deuten (vgl. Mk. 3, 7—12; 6, 53—56; später übernehmen die Leidensweissagungen der Kap. 8, 9, 10 die Funktion der Summarien). Übrigens hat Markus hier vergessen, daß der «Tag», den er hier interpretiert, ursprünglich als Sabbath angelegt war (1, 21!). Es ist deutlich: der Tag ist kein wirklicher, sondern ein typischer.

Die Einsicht in den literarischen Charakter des Summars verwehrt eine verbreitete falsche Auswertung dieses Textes. Es ist längst aufgefallen: es heißt, daß man «alle» Kranken zu Jesus brachte und daß er «viele» heilte. «Also», folgerte man, «nicht alle; es gab also auch Mißerfolge, und daß das erzählt wird, bürgt für die historische Treue des Berichtes; denn diesen Zug hätten die Gläubigen nicht erfunden.» Diese Argumentation würde stimmen, wenn wir hier eine protokollarische Bestandsaufnahme vor uns hätten. Aber der Text ist ein Lobpreis Jesu aus dem Munde des Markus und sonst nichts. «Viele» darf gar nicht in ein «nicht alle» umgewandelt werden. Markus will den Eindruck der Macht Jesu erwecken, der die Menschen — man ist versucht, es auf französisch auszudrücken: en masse gesund machte. An jene mögliche historisierende Scharfsinnigkeit dachte er natürlich nicht.

Was ist uns aus den beiden Kapiteln geblieben? Eine Reihe einzelner Geschichten und ein Eindruck, wie sie der Evangelist zur Komposition eines Gesamtgemäldes benutzt. Jede einzelne der Szenen vermittelt einen in sich geschlossenen Eindruck von Jesus — als dem Mächtigen, der die Dämonen vertreibt, die Krankheit besiegt, als dem vollmächtigen Lehrer; d. h. jede einzelne ist nicht eine objektive Reportage, sondern ein Dokument des Glaubens an Jesus. Wir haben uns nunmehr den Formen der alten Überlieferungsstücke zuzuwenden.

III. Die Formen

Wir gehen von zwei anscheinend ähnlichen Geschichten aus: der Heilung des Besessenen in der Synagoge Mk. 1, 21—28 und der Heilung der gelähmten Hand in der Synagoge Mk. 3, 1—6. Bei näherem Zusehen bemerkt man, daß der *Stil* verschieden ist, und das bedeutet: auch der *Sinn*. In der ersten liegt der Sinn in der Handlung als solcher: die Austreibung des Dämons beweist dem Hörer bzw. Leser Jesu Macht über die Mächte; darum darf sich der Gläubige beim ihm geborgen wissen. Es gibt eine umfangreiche Gruppe von «Wundergeschichten», welche denselben Zweck verfolgen. Sie zeigen untereinander eine bemerkenswerte Übereinstimmung im Stil. Es gibt bestimmte Topoi, die mit beträchtlicher Konstanz erschei-

nen. Die Exorzismen sind etwa nach dem Schema gebaut (vgl. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition³, 1957, 224 f.; 233 ff.; dort auch Material zum Vergleich mit außerchristlichen Wundergeschichten): 1. Der Dämon spürt den Beschwörer nahen. 2. Er versucht ihn abzuwehren, indem er ihn anruft. 3. Er wird bedroht und empfängt den Befehl, auszufahren. 4. Die Wirkung des Befehls. 5. Daß er wirklich ausgefahren ist, wird durch eine «Demonstration» bestätigt. Als solche kann etwa das Schreien des Ausfahrenden dienen. 6. Der Eindruck auf die Zuschauer wird vermerkt – und das ist natürlich ein Wink an den heutigen Leser. Dieser Aufbau läßt den Sinn klar erkennen. Er ist in dem bekannten Wort ausgesprochen: «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen vertreibe, dann ist das Gottesreich auf euch gekommen» (Lk. 11, 20). Das heißt: der Leser soll seine eigene Situation in der Welt als eschatologische begreifen lernen. Für die Erzählungsweise der Wundergeschichten gilt allgemein: es wird kein überflüssiges Detail berichtet. Zum Beispiel fehlt durchweg der Name des bzw. der Geheilten (es gibt nur *eine* Ausnahme: den blinden Bartimäus). Die Anwesenden erscheinen lediglich als stereotype Gruppe; es hebt sich kein individueller Charakter hervor. Eine Wirkung wird nur in bezug auf die Zuschauer erzählt, nicht auf den Geheilten: die Wundergeschichten sind nicht *Bekehrungsgeschichten*.

Die zweite der erwähnten Geschichten, Mk. 3, 1–6, gehört nun zu einem völlig anderen Typ. Auch hier tut Jesus an einem Sabbath ein Wunder. Nun könnte aber jene erste Sabbathheilung ebensogut an einem beliebigen anderen Tag und Ort spielen; am Sinn würde sich nichts ändern. In dieser zweiten dagegen gehört die Szenerie zur Substanz. Der Erzählungszweck ist gar nicht, ein Wunder um seiner selbst willen zu berichten; es dient vielmehr dazu, ein Gespräch auszulösen, also auf ein *Problem* hinzuweisen. Die Hauptsache ist hier die Mitteilung einer *Lehre*; sie wird in der Form eines kurzen Monologes (bzw. eines Dialoges mit stummen Partnern) vorgetragen. Auch hier wird nicht farbig erzählt. Alles Detail fehlt; am Kranken besteht kein Interesse; er ist Mittel zur Demonstration einer Lehre, deren Richtigkeit durch das Wunder bekräftigt wird. Auch die Gegner sind in der ursprünglichen Fassung anonym. Erst in dem nachgetragenen, redaktionellen Vers 6 werden sie näher bezeichnet.

Dieser zweite Typ von Erzählungen, dessen Pointe in einem Wort liegt, wird von Bultmann als «Apophthegmata» bezeichnet. Sie sind auf eine Pointe hin abgeschliffen und also von dieser her auszulegen. Die Pointe kann ein einfaches Wort sein, etwa ein Bildwort (Mk. 2, 17: Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken); sie kann auch zu einem kurzen Gespräch erweitert sein. Man spricht dann von Schul- und Streitgesprächen. Markus hat solche an zwei Stellen gesammelt: in Kap. 2 und 3 und in Kap. 11 und 12. Durchweg gilt, daß die Szenen in den Apophthegmata nur dienende Funktion haben. Mindestens ein Teil von ihnen sind in Wirklichkeit keine echten Szenen, sondern lediglich erzählerische Einkleidung der mitgeteilten Worte; diese sind z. T. ursprünglich für sich, ohne den erzählerischen Rahmen, überliefert worden. Als geschichtlich sind die Apophthegmata also lediglich in dem allgemeinen Sinn anzusehen, daß sich in ihnen der Eindruck von Person und Lehre Jesu niedergeschla-

gen hat. Ein schönes Beispiel einer idealen Szene ist diejenige von der Segnung der Kinder Mk. 10, 13—16. Wir haben sie als rührendes oder ergreifendes Gemälde vor Augen, weil wir sie schon so sehen, wie sie von den Malern gestaltet wurde. Aber was wird in Wirklichkeit erzählt? Wer bringt die Kinder, bei welchem Anlaß, warum? Warum wehren die Jünger ab, wobei sie sich als Gruppe verhalten? Alles ist ganz schematisch skizziert, d. h. die ganze Szene ist nichts als ein Rahmen für das Wort Jesu. Zum Vergleich des Stils bietet sich eine Anekdote von R. Akiba an: Dieser kehrt von einer langen Abwesenheit nach Hause zurück. Seine Frau kommt ihm entgegen, fällt nieder und küßt seine Füße. «Da wollten seine Jünger sie fortstoßen. Er aber sprach zu ihnen: Lasset sie! Das Meine und das Eure ist das Ihre.»

Die genannte Szene bietet zugleich ein Beispiel für einen weiteren Sachverhalt der Überlieferung: das nachträgliche Zuwachsen von weiteren Worten in den Apophthegmata. Das Wort, das Jesus spricht, besteht ja in Wirklichkeit aus zwei Worten, und beide passen von Hause aus nicht recht zusammen. In die Szene paßt nur das erste: «Lasset die Kinder zu mir kommen, *τῶν γὰρ τοιοῦτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, das heißt: Kinder gewinnen Anteil am Gottesreich. Das zweite Wort dagegen (V. 15: Wer das Gottesreich nicht empfängt wie ein Kind, kommt nicht hinein) redet von Erwachsenen. Dieses Wort ist völlig für sich, ohne die erzählerische Einkleidung verständlich und ist offensichtlich ursprünglich für sich umgelaufen. (Ein anderes bekanntes Beispiel bietet die Geschichte vom Ährenausraufen, Mk. 2, 23 ff., wo die Freiheit vom Sabbathgebot doppelt begründet ist, V. 27 und 28.)

Ein weiteres Anwendungsgebiet der Methode bilden die *Worte Jesu*, die ohne szenischen Rahmen überliefert sind. Wir müssen uns auf ein Beispiel beschränken. Es zeigt uns, wie diese Worte den Sinn, den wir heraus hören, z. T. erst dadurch gewinnen, daß sie als Worte Jesu tradiert, auf seine Person bezogen sind.

In Mk. 8, 34—38 finden wir Sätze, die zum Eindrucksvollsten der ganzen Synopse gehören:

εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, καὶ ἁράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθεῖτω μοι. ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν. ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ . . ., σώσει αὐτήν. τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον, κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον, καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ; τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;

Greifen wir Vers 36 f. heraus und versuchen wir einmal, nicht daran zu denken, daß es sich um Worte Jesu handelt! Was ist der Sinn, wenn man die Sätze isoliert? Lebensweisheit im Stil der jüdischen Spruchliteratur: Reichtum nützt im Tode nichts; das Leben ist der Güter höchstes. (Vgl. Bultmann, Syn. Trad., S. 86.) So würden wir sie verstehen, wenn sie im Buch der Sprüche stünden. Ihren jetzigen, so ganz andersartigen Glanz gewinnen die Logien erst durch die Bindung an die Person Jesu.

Diese probeweise Isolierung ist keine müßige Spielerei. Denn sie enthüllt uns den Sinn der Tradition, durch welche die Worte auf uns gekommen sind. Scheiden wir aus dieser das christologische Element aus, so verlieren wir den Sinn.

Nur flüchtig können wir auf die *Passionsgeschichte* eingehen. In ihr liegen die Dinge einigermaßen anders als im vorausgehenden Teil des Evangeliums; denn in ihr ist von vorneherein ein fester Zusammenhang gegeben; die Reihenfolge der Ereignisse liegt fest. Aber auch hier walten bestimmte Formgesetze. Auch die Passion ist nicht primär historischer Bericht, sondern Glaubenszeugnis. Natürlich besteht kein Zweifel, daß Jesus in Jerusalem gekreuzigt wurde. Aber die ganze Szene des Verhörs vor dem Hohen Rat ist kein protokollarischer Bericht. Es liegt auch kein Augenzeugenbericht zugrunde. Vielmehr ist die ganze Verhandlung aus der Überlegung der Gläubigen gestaltet, wie es zugegangen sei, worüber verhandelt worden sei. Natürlich ging es für die nachösterliche Gemeinde um die Messianität Jesu. Die ganze Passionsgeschichte trägt ja eine intensive christologische Farbe. Dazu gehören auch die zahlreichen Anspielungen auf das Alte Testament, welche Jesu Schicksal als die Erfüllung des Willens Gottes erweisen sollen. Manche Erzählszüge sind einfach aus der Schrift herausgesponnen, z. B. das Losen um den Rock Jesu. Man hatte dabei das beste Gewissen: die Schrift war wirklich Weissagung. Dann konnte man aber in ihr nachschlagen, wie es gewesen war. Wir beschränken uns wieder auf ein Beispiel dafür, wie Erkenntnis der Form und sachliche Interpretation zusammenhängen.

Liest man den Bericht über die Kreuzigung als objektive Reportage, dann muß man Jesu Wort: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» als Ausdruck des Irrewerdens Jesu an seiner Sendung verstehen, und man wird dann umgekehrt die Geschichtlichkeit des Wortes durch das berühmte «unerfindbar» bekräftigen und darauf hinweisen, daß schon Matthäus und Lukas Anstoß nahmen und das Wort wegließen. Dennoch ist es ursprünglich – von Markus oder seinem Vorgänger – ganz anders gemeint. Am Kreuz wurde kein Protokoll aufgenommen; kein Jünger stand als Augenzeuge in Jesu Nähe. Das Wort ist in der Tat dem Sterbenden von der gläubigen Gemeinde in den Mund gelegt – nicht als Ausdruck einer Verzweiflung, sondern als Darstellung der Erfüllung der Schrift. Das Wort stammt ja aus dem Psalm, aus welchem man den Sinn dieses Sterbens verstand: Gott hat den Messias in den Tod gegeben. Als man dieses Wort in den Bericht einfügte, las man es bereits vom Osterglauben her.

IV. Die Form des Evangeliums

Wie kam es nun von der mündlichen Stufe der Überlieferung zur schriftlichen, zum Evangelium als Buch?

Vorhanden war eine Menge von einzelnen Geschichten, einzelnen Worten. Man sammelte sie früh; bald stellte man auch schriftliche Aufzeichnungen her. Aber damit ist die Gestalt des Evangeliums noch nicht erklärt. Um sie zu begreifen, brauchen wir außer dem vorhandenen Stoff noch ein *Formprinzip* (wie im analogen Fall des Pentateuch; vergleiche die beiden Referate aus dem alttestamentlichen Gebiet). Dieses ist durch das Credo der Gemeinde gegeben. Sein Grundbestand, der im NT noch an vielen Stellen erscheint, heißt: Jesus ist gestorben und von den Toten auferweckt. Dieses Schema kann nun auf verschiedene Weise aufgefüllt

werden. Wie das im einzelnen geschieht, kann man an einigen Stellen der AG noch verfolgen: AG 2, 22 f. (vgl. 10, 37 ff.; 13, 27 ff.)

Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασιν καὶ σημείοις ... τοῦτον τῇ ὀρισμένη βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν ...

Hier finden wir bereits einen kurzen Grundriß der literarischen Gattung «Evangelium». Dieses ist nichts anderes als die erzählerische Darstellung des Credo. Offenbar war Markus der erste, der den gesamten, ihm bekannten Überlieferungstoff unter diesem einheitlichen Gesichtspunkt begriff. Er dürfte der Schöpfer dieser literarischen Form sein. Sie hat als Form a priori theologischen Sinn.

V. Was bleibt? Was folgt?

Wenn wir ein Lebensbild Jesu nachzeichnen wollen, dann bleibt uns nur wenig Stoff. Ob wir das bedauern, ist bedeutungslos. Wir haben das Ergebnis der philologischen Textanalyse ohne Rücksicht auf Gefühle und Wünsche festzustellen. Allgemeine Einwände (etwa: hier herrsche übertriebene Skepsis) sind wertlos. Einwände müssen selbst methodisch sein. Mit der Einsicht, daß unser Stoff für die Rekonstruktion des Lebens Jesu stark zusammengeschmolzen ist, ist natürlich die Frage nach seinem Leben, seiner Lehre und seiner Persönlichkeit nicht erledigt. Es bleibt nach wie vor das Problem: Wie verhält sich der Glaube der Gemeinde an die Person Jesu zu seiner geschichtlichen Lehre und seinem Auftreten? Inwiefern ist in ihrem Glauben, wie er sich unter dem Eindruck der Erscheinungen des Auferstandenen formte, sein geschichtliches Werk wirksam? Diese Fragestellung ist in den letzten Jahren wieder in beachtlicher Weise in den Vordergrund getreten. Und der historische Stoff, der auch nach der formgeschichtlichen Analyse übriggeblieben ist, kann uns in der Tat einer Lösung näherbringen. Man sollte die Negativität der Resultate nicht übertreiben. Gerade infolge der formgeschichtlichen Sichtung des Stoffes werden Strukturen und Konturen der historischen Lehre Jesu deutlicher sichtbar. Es zeigt sich mit genügender Deutlichkeit in seiner Lehre ein erstaunlich geschlossener Entwurf, in welchem Gotteslehre, Eschatologie und Ethik durch ein unwiederholbares Selbstbewußtsein zusammengehalten sind. Ich meine, wenn man diese Umrisse erkenne, komme man wenigstens einen Schritt näher an die gestellte Frage heran: Wie entstand aus der Predigt Jesu der Glaube an ihn? Es läßt sich zeigen, wie in Jesu selbst die Voraussetzung dieses Glaubens angelegt ist. In seinem Lehren und Auftreten macht er sichtbar, daß man dieses nicht von seiner Person ablösen kann. Und dieser Tatbestand hält sich über seinen Tod hinweg und muß nach seinem Tode systematisch bedacht werden. Und nichts anderes als dieses Bedenken ist der Gegenstand der neutestamentlichen Theologie.

Freilich: Je schärfer wir historisch fragen, was von Person und Werk noch objektiv festgestellt werden könne, desto klarer dürfte es sich zeigen, daß die Sachfrage, was der heutige Glaube mit Jesus zu tun habe, zwar nicht abseits von der historischen Arbeit zu beantworten ist, aber

auch nicht einfach durch die historische Rekonstruktion beantwortet werden kann. Das Scheitern der Leben-Jesu-Theologie, das A. Schweitzer schon vor fünfzig Jahren konstatiert hat, ist kein Zufall. Hinter der damaligen Zuversicht, durch geschichtliche Betrachtung heutige Religion zu gewinnen, stand eine bestimmte weltanschauliche Ansicht, die selber nicht mehr historisch gewonnen war: die Überzeugung, daß über den Gegenstand des Glaubens in den Kategorien von Religion und Weltanschauung zu befinden sei. Nun setzt ein weltanschauliches Angehen des Glaubens voraus, daß ich dessen Gegenstand, Gott, seine Offenbarung, zunächst objektivierend vor mich bringen, ihn als Phänomen bestimmen könne, um daraufhin zu urteilen und Stellung zu beziehen. Diese Voraussetzung ist aber nicht begründbar; sie ist eine vorweggenommene Entscheidung, in welcher das vermeintliche Ergebnis bereits enthalten ist. Auf diese Weise kommt nicht Gott in den Blick, sondern ein *Gottesbegriff*. Aber: Wie soll man Gott selbst in den Blick bekommen? Nach neutestamentlicher Auffassung bekommt man ihn in der Tat nicht in den *Blick*, sondern ins *Ohr*. Der Gott, von dem das NT handelt, ist — zugespitzt formuliert — nicht ein Seiender, sondern ein Sprechender. Die Theologie wird daher nicht vom Sprachcharakter der Offenbarung absehen können. Sie wird Auslegung der Situation des Angesprochenenseins sein müssen. Sie wird dabei zu klären haben, daß diese Sprachlichkeit der christlichen Existenz dialektik gleichzusetzen ist. Sie ist vom *Inhalt* der Mitteilung her bestimmt, die als heutige Mitteilung mein ewiges Heil betrifft, und zwar so, daß darüber im Hören selbst entschieden wird.

Aus dieser Fassung der Fragestellung könnte sich ein Weg aus dem verfluchten Dilemma zeigen, in welchem sich die Kirche den Ostertexten gegenüber befindet, aus der fatalen Alternative, ob es sich in diesen um eine objektive Geschichtstatsache oder um subjektive Erscheinungen handle. Die Misere liegt nicht erst in der Position, die man bezieht, sondern in der Alternative selbst. Aufzulösen wird sie sein von einer Theologie des Wortes, in welcher die Gegenwärtigkeit der Mitteilung ausgearbeitet wird.

Zum Problem der Situation im Predigtgeschehen¹

Vikar Jürgen Kluge, Volketswil

W. Marxsen, Dozent für das Neue Testament an der Kirchlichen Hochschule in Bethel bei Bielefeld i. Westf., hat in seinem Aufsatz «Der Beitrag der wissenschaftlichen Exegese des Neuen Testaments für die Verkündigung»² sich dem Problem der Situation im Predigtgeschehen gestellt und eine Lösung vorgelegt, die in diesem Artikel dargestellt und diskutiert werden soll.

¹ Diese Arbeit gibt in überarbeiteter Form ein Referat wieder, das ich während des Sommersemesters 1959 im «Homiletischen Seminar» der Universität Zürich zu halten hatte.

² Siehe Fußnoten am Schlusse des Artikels.

I. Darstellung der These Prof. Marxsens

A. Die Diagnose der Predigtnot

Die Überlegungen Marxsens setzen ein bei dem nur zu oft beobachteten Phänomen, daß bei Kasualpredigten der Kasus den Text regiert; was nichts anderes bedeutet als daß der Kasus zum Text geworden ist. Der gemachten Beobachtung gegenüber fragt Marxsens: «Aber wenn das der Fall ist, ist es dann nicht so etwas wie ein frommer Betrug, wenn durch die Verlesung eines Bibelwortes der Anschein erweckt wird, als würde nun über dieses Wort gepredigt? ³». Das Bibelwort ist zu einem zufällig zum Kasus passenden Wort degradiert, der Zusammenhang des Wortes innerhalb der Bibel aufgegeben, es ist keine Exegese erfolgt. Von diesem Spezialfall der Kasualrede lenkt Marxsens die Überlegung auf die sonntägliche Predigt, bei der der oben dargestellte Sachverhalt nicht so kraß sein mag, bei der sich aber in den meisten Fällen eine eigenartige Diskontinuität zwischen wissenschaftlicher Exegese und Predigt beobachten läßt. Die Diskontinuität hat nun in sehr vielen Fällen die Forderung nach einer sogenannten «praktischen» Exegese laut werden lassen, die die wissenschaftliche Exegese im Amt ersetzen soll. Damit aber wird endgültig der Versuch zum Scheitern gebracht, von wissenschaftlicher Exegese zur Predigt zu gelangen. Gleichzeitig aber ist mit dieser Forderung der «praktischen» Exegese die Aufgabe und Leistung der wissenschaftlichen Exegese mißverstanden. Um dieses Mißverständnis wissenschaftlicher Exegese zu erhellen und zu beseitigen, damit aber zu dem «Brückenschlag» von der wissenschaftlichen Exegese zur Predigt wegweisend zu helfen, sieht sich Marxsens vor die Notwendigkeit gestellt, nach dem Verständnis von «praktischer» Exegese, wissenschaftlicher Exegese, von Praktiker und Wissenschaftler zu fragen.

Was ist mit der Forderung der «praktischen» Exegese gemeint? «Soll sie im Amt das leisten, was auf der Universität die wissenschaftliche Exegese leisten soll? Oder ist hier gar eine Exegese gemeint, die nicht so wissenschaftlich ist? ⁴» Wäre dem so, dann käme das der «Begünstigung des Dilettantismus» gleich. Diese Forderung nach «praktischer» Exegese im Amt sieht Marxsens zutiefst in dem häufig gemachten Unterschied zwischen dem Praktiker, den das Pfarramt verlange, und dem Wissenschaftler, der auf die Universität gehöre, begründet. Diese Begriffe bedürfen also der Klärung, um hier weiterzukommen. Abgrenzend ist festzustellen: Der Praktiker ist nicht gleich einem «Handwerker am Fließband», der Wissenschaftler nicht gleich einem Forscher. Der Forscher muß nicht ein befähigter Praktiker sein, aber der Praktiker hat Wissenschaftler zu sein, um nicht das zu werden, was er nicht ist, «Handwerker am Fließband, Funktionär», der nicht zu beurteilen weiß, warum er dieses oder jenes so tut. Der Pfarrer ist also gerade als Praktiker der Wissenschaftlichkeit ohne Einschränkung verpflichtet. Diese Aussage wird verdeutlicht an dem Vergleich von Pfarrer und «Laienprediger». Der «Laienprediger» setzt die wissenschaftliche Arbeit als getan voraus und ist abhängig von der geleisteten Arbeit. Er arbeitet rein «nachwissenschaftlich», wie Marxsens dieses nennt, und darf deshalb «-ianer» sein; während beim Pfarrer Wissenschaftlichkeit und Nachwissenschaftlichkeit in einer Person vereinigt ist und er deshalb nur «Selbianer» sein kann. Auf die Exegese angewandt, bedeutet dies: Der Pfar-

rer hat selbst wissenschaftliche Exegese zu treiben, wenn er wirklich seiner Ausbildung gerecht werden will. Wenn man also schon von «praktischer» Exegese reden will, dann kann sie nur die nachwissenschaftliche Exegese bezeichnen; für diese nachwissenschaftliche Exegese ist aber der Begriff der «praktischen» Exegese eine inadäquate Bezeichnung und Marxsen rät daher, ihn aus dem kirchlichen Vokabular zu streichen.

Allein die enge Bezogenheit von Wissenschaftlichkeit und Nachwissenschaftlichkeit, wie sie im Pfarrer verkörpert sein soll, ermöglicht den «Brückenschlag» von wissenschaftlicher Exegese zur Predigt. Aber mit diesem Brückenschlag ist gleichfalls die Geschichtlichkeit des Textes anvisiert und ernst genommen. Nur durch diesen Brückenschlag, der begründet ist in der Erkenntnis aller Praxis als Nachwissenschaftlichkeit, kann ich den Text, der mir vorgegeben ist, heute zum Reden bringen; denn das ist ja die Bedeutung der Verlesung eines Bibelabschnittes vor einer Predigt, den Prediger dazu zu verpflichten, «diesen und gerade diesen Abschnitt zum Reden zu bringen⁵». Nur so in der Erkenntnis der Geschichtlichkeit des vorgegebenen Textes und deren Ernstnehmen, das sich im Brückenschlag von Exegese zur Predigt manifestiert, bleibt der Prediger dem sola scriptura der Reformation treu. Aber es bleibt ja nun die schmerzlich beobachtete Tatsache, daß der Brückenschlag vielfach nicht vollzogen wird oder doch, in ehrlicher Bemühung um den Vollzug, mißlingt. Diese Tatsache kann nach Marxsen zwei Gründe haben neben dem oben behandelten und widerlegten Grund, daß wissenschaftliche Exegese irrelevant sei für die Predigt: a) das homiletische Unvermögen des Predigers; b) die falsch vollzogene wissenschaftliche Exegese. Es ist einleuchtend, daß für einen Neutestamentler im zweiten Grund die Hauptursache der Predigtnot zu suchen ist, die dann auch zutiefst als «exegetische» Not bezeichnet wird. So sieht Marxsen seine Aufgabe darin, bei der wissenschaftlichen Exegese und ihrem rechten Vollzug einzusetzen, um wissenschaftliche «Exegese und Brückenschlag in ihrem Nacheinander und dabei doch zugleich in ihrer Einheitlichkeit bzw. ihrer Bezogenheit aufeinander darzustellen⁶» und so einen Weg aus der Predigtnot aufzuzeigen.

B. Die Therapie der Predigtnot

Die erste Frage, die im Lichte einer Therapie der aufgezeigten Predigtnot zu behandeln ist, bezieht sich auf den vorgegebenen Text. Denn wenn die Therapie bei der wissenschaftlichen Exegese einsetzen soll, muß zunächst danach gefragt werden, was exegesiert wird. Zu dem einer Predigt vorgegebenen Text stellt Marxsen grundsätzlich fest: «Keine einzige der 27 im Neuen Testament zusammengefaßten Schriften will von sich aus Predigttext sein⁷.» Wenn also ein NT-Text zur Grundlage einer Predigt gemacht wird, muß man sich gegenwärtig halten, den Text gegen seine eigene Intention verwandt zu haben. Was aber will dann der Text ursprünglich sein? Als ein in größerem Zusammenhang stehender will der Text selbst verkündigen; d. h. die neutestamentlichen Schriften und damit die einzelnen Texte sind Dokumente, die von einem bestimmten Verfasser in eine bestimmte Situation der Hörer hineingesprochen sind. Das besagt: «In allen Fällen handelt es sich um geschichtliche Dokumente, Kinder ihrer eigenen Zeit,

durch diese ihre eigene Zeit und in ihrer eigenen Geschichtlichkeit bedingt und zugleich durch diese geschichtliche Bedingtheit begrenzt⁸».

«Ist bei einem solchen Sachverhalt eine Predigt über einen NT-Text überhaupt möglich?⁹», so fragt Marxsen weiter. Dieser Frage muß standgehalten werden, und es ist unzulässig, ihr durch die Einführung des Kanonbegriffs auszuweichen, in dem Sinne, wie es H. Diem ausgedrückt hat: «Indem die Kirche uns den Kanon gab, steht sie dafür ein, daß die ganze Schrift sich predigen läßt¹⁰». Denn die Kanonizität einer Schrift kann keine normative Qualität implizieren; d. h. sie kann nicht aus geschichtlich bedingten Dokumenten, «die auf mannigfache Art in ihre eigene Zeit verkündigen wollten, normative Predigttexte machen, die eine dauernde Geltung besitzen, zeitlos „richtig“ sind¹¹». Würde die Kanonisierung eine solche Qualität inaugurieren, dann würde das nach Marxsen bedeuten: «Die Offenbarung ist in den Prozeß der Kanonisierung hineingenommen. Ja, dieser Prozeß der Kanonisierung ist das eigentlich Konstitutive an der Offenbarung, die selbst ihre Geschichtlichkeit aufgeben hätte¹¹». Wie das Zurückziehen auf den Kanon die Geschichtlichkeit der Offenbarung leugnet, so auch die der Texte. Die Geschichtlichkeit aber muß um der Predigt willen erhalten werden; denn mit der Geschichtlichkeit steht und fällt der Anspruchscharakter der Predigt. Worin aber besteht die Geschichtlichkeit der Texte? Marxsen führt zwei Merkmale an¹²:

a) den literarischen Charakter der Dokumente (Evangelium, Brief, Epistel usw.^{12a}); b) den Aussagecharakter der Dokumente, d. h. die Tatsache, daß hier eine Aussage von einem mehr oder weniger bestimmten Manne in einen mehr oder weniger bekannten Empfängerkreis gemacht wird.

Zur Wahrung der so bestimmten Geschichtlichkeit ist die Einleitungswissenschaft für die Exegese heranzuziehen. Damit aber eröffnet sich ein erster Zirkel, der Einleitungswissenschaft und Exegese umschließt. Denn die Einleitungserkenntnisse ruhen auf der Exegese, wie diese auf Grund der Einleitungserkenntnisse zu größerer Präzision gelangt. Diese ganze Bemühung hat zum Ziel, den Aussagecharakter der Texte herauszuarbeiten. Aussage aber ist «die Kommunikation zwischen einem Redenden und Hörenden durch das Medium der Sprache¹³». Die Aussage steht so dem Satz gegenüber, dessen Charakteristikum die bleibende Gültigkeit ist und für den im Gegensatz zur Aussage Redender und Hörender nicht konstitutiv sind. Der Aussagecharakter eines Textes hängt nun aber weitgehend ab von der Erkenntnis der Situation, in die hinein ausgesagt wird. Hier wird nun die Situation bedeutsam. Das notwendige Aufsuchen und Erkennen der Situation weist auf einen zweiten Zirkel, der Exegese und zu exegesierenden Text umgreift. Die Kenntnis der Situation der Angeredeten hilft zu einer textgerechten Exegese, wie in den meisten Fällen der exegetische Text selbst die Grundlage ist für die Erkenntnis der Situation¹⁴. Setzt man sich in der Predigtarbeit diesen beiden Zirkeln aus, dann wird abschließend folgendes deutlich: Der sogenannte Text unserer Predigten erweist sich als gerichtete Aussage in eine bestimmte Situation der Empfänger, kurz: als eine Verkündigung, die einen bestimmten Text in diese Situation auslegt. Wir kommen bei unserer Predigtarbeit nur zurück auf diese auslegende Verkündigung. Der eigentliche, in dieser Verkündigung ausgelegte Text bleibt uns «prinzipiell unverfügbar¹⁵».

Notwendig ist nun der Selbsteinwand Marxsens: «Wenn ich schon die Unverfügbarkeit (des Textes) zugeben muß, verliere ich dann nicht jede Grundlage (für meine Predigt)? Wie kann ich diese Unverfügbarkeit zugeben und zugleich dem Verlust entgehen? ¹⁶» Seine Antwort lautet: Ich entgehe dem Verlust durch Exegese. Um aber hier nicht einem Mißverständnis anheimzufallen, erläutert Marxsen, was er unter Exegese versteht. Zunächst setzt er die Exegese von der Erklärung ab, die die vorkommenden Vorstellungen und Begriffe ableitet ¹⁷. Sie ist notwendige Vorarbeit zur Exegese. Exegese wird demgegenüber bestimmt als «das Nachsprechen dessen, was der Verfasser seinen Lesern sagen wollte, in meiner Sprache ¹⁸». Das besagt: Ich spreche die Aussage des Textes in eine bestimmte Hörsituation der damaligen Zeit mit meinen Worten nach, indem ich noch völlig absehe von den Hörern, die ich in meiner Predigt vor mir habe. Also hat bereits die Exegese Aussagecharakter, eben in dem oben erläuternden Sinn ¹⁹. Mit der Erkenntnis des Aussagecharakters der Exegese fällt eine erhebliche Schwierigkeit weg. Die Widersprüche im Neuen Testament entfallen oder werden doch auf ein Minimum reduziert. Denn die verschiedenen Situationen der Angeredeten bedingen eine andere Form aussagender Verkündigung.

Nun ist es an der Zeit nach dem «unverfügbaren» Text zu fragen. Welchen Text verkündigen, welchen Text legen die als Verkündigung erkannten Texte des Neuen Testamentes aus? Darauf antwortet Marxsen: «Ich glaube zeigen zu können, daß sich innerhalb des Neuen Testamentes eine exegetische Bewegung vollzieht, die ihren Ausgangspunkt in Kreuz und Auferstehung hat; d. h. die ihren Ausgangspunkt in der Verkündigung Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen hat ²⁰.» Die Wirklichkeit Christus also ist der unverfügbare Text, der sich zwar «in je neuer Verkündigung verfügbar macht ²¹» und zur Sprache bringt, sich aber nie mit dem vorgegebenen Text identifiziert. Nur in diesem paradoxen Sachverhalt haben wir es mit der Wirklichkeit Christus zu tun; nur indem wir uns in wissenschaftlicher Exegese diesem paradoxen Sachverhalt aussetzen, ihn ernst nehmen, verhindern wir den Verlust des unverfügbaren Textes.

Hat man sich von der Erklärung zur Exegese leiten lassen, die die einzelnen vorgegebenen Textabschnitte als gerichtete Aussagen herausstellte, und hat man als Ergebnis der Exegese den Skopus gefunden, der auch formal als Aussage zu formulieren ist, dann kann an den Brückenschlag zur neu zu gestaltenden Predigt gedacht werden. Voraussetzung für das Gelingen dieses Brückenschlages ist das Bewußtsein, nicht über einen Text, sondern einen Text bzw. mit einem Text zu predigen ²². Da ich, indem ich mir dieses Sachverhaltes bewußt bin, um die in dem vorgegebenen Text bereits vorliegende Aussagerichtung weiß, muß ich nun bei dem Brückenschlag zur neuen Predigt die Aussagerichtung umleiten. Die Umleitung aber wird eingeleitet, indem ich danach frage: «Wo habe ich in meiner Gemeinde eine Situation, die der entspricht, in die hinein die neutestamentliche Predigt (mein „Text“) verkündigte? ²³» Es ist wichtig, daß sich die Situationen entsprechen. Da kaum eine Identität der Situationen aufgewiesen werden kann, muß ich mich mit allen Kräften bemühen, die Entsprechung der Situationen möglichst klar herauszustellen. Die neu aufgefundene, entsprechende Situation wird der in der Exegese erarbeiteten Aussage des

vorgegebenen Textes zugesellt und so die Aussage umgeleitet. Sollte ich trotz aller Mühe keine entsprechende Situation finden, so kann ich diesen Text, dessen Situation die Gemeindesituation nicht entspricht, *nicht* (!) ²⁴ predigen, ohne seinen Aussagecharakter aufzugeben. Wagte ich die Predigt mit einem solchen Text dennoch, so würde ich nach Marxsen «nicht die Schrift verkündigen, sondern mich auf einen Text berufen, der zwar wörtlich so in der Schrift steht, den sie aber ganz anders meint als ich ihn benutze ²⁵».

Erst wenn ich die Situation der Gemeinde, der meine Predigt gelten soll, auf die Kongruenz mit der Textsituation hin geprüft habe, kann ich mich fragen, wie ich nun in diese Situation die exegetisch erarbeitete Aussage umsprechend verkündigen kann. Mit dieser Überlegung setzt die eigentliche Predigtarbeit ein. Wie es zu der neuen Predigt in ihrer ausgestalteten Form kommt ist eine «homiletische Frage»; eine «Frage der Veranschaulichung». Lasse ich aber mein Umsprechen der erarbeiteten Aussage in der neuen Predigt nun wirklich auch bestimmt sein von der «neuen» Situation, dann und nur dann erhält die neue Predigt die Verbindlichkeit, die auch der neutestamentlichen Predigt für ihre Zeit innewohnte. Diese Verbindlichkeit ist die Kanonizität der neuen Predigt, die in ihrer Kanonizität mit dem NT-Text auf einer Stufe steht. Denn wie in meinem Text geht es in der neuen Predigt um die «Repräsentation Christi». Diese Repräsentation kann ich nicht machen; ich kann sie aber erschweren oder gar verhindern, indem ich «belehre statt anzureden, erkläre statt zuzusprechen», indem ich «in der Vergangenheit bleibe, statt meinen Hörern zu verkündigen ²⁶». Marxsen weiß zwar, daß das Verkündigen nicht ohne Belehrung und Erklärung auskommt, wie das, was gesagt werden soll, nicht ohne das gesagt werden kann, was dasteht; aber die wirkliche Predigtkunst besteht nun eben seiner Meinung nach darin, Erklärung und Belehrung als Material in die Anrede der Predigt hineinzunehmen und so tatsächlich die ganze Predigt hindurch anzureden.

Zum Abschluß der Darstellung sei der Übersichtlichkeit halber eine geraffte Wiedergabe der Stufen im Predigtgeschehen angefügt, wie sie sich Marxsen vorstellt ²⁷.

1. Der vorgegebene Text wird in den Zusammenhang der Einzelschrift gestellt und deren Charakter bestimmt.
2. Vorstellungen und Begriffe werden *erklärt* ²⁸.
3. Der Text wird *exegesiert* ²⁸. (Herausstellung der Situation der damaligen Hörer; Herausarbeitung des Aussagecharakters.)
4. Die Situation der heutigen Gemeinde wird bestimmt und auf ihre *Entsprechung* ²⁹ mit der vorliegenden Textsituation hin untersucht.
5. Die Aussage des Textes wird in die entsprechende Situation *umgesprochen* ²⁹.
6. Die umgesprochene Aussage wird zur neuen Predigt ausgestaltet, indem dieser Aussage dienliches Material herangezogen wird (z. B. Material, das der Text bietet, soweit es der Umsprache in die neue Situation dient).

Mittels dieser Stufen hofft Marxsen den «durchaus komplexen Vorgang ³⁰» der Predigtarbeit zu bewältigen, durch die Betonung der wissenschaftlichen

Exegese innerhalb dieses Stufengangs aber den Bruch zwischen Exegese und Predigt vermeiden zu können, dessen Beobachtung am Anfang seiner Ausführungen stand.

II. Versuch einer Kritik dieser von Marxsen vorgelegten Lösung

A. Immanente Kritik

Der Lösungsversuch Marxsens hat etwas Verlockendes. Und es ist eingeständenermaßen nicht leicht, sich diesem Verlockenden zu widersetzen. Bevor man sich aber mit sichtlicher Erleichterung der Klarheit und Konsequenz des Dargelegten anheimgibt und die Lösung Marxsens zu der seinen macht, sollen doch einige Einwände und Bedenken zur Sprache kommen, die der aufmerksame Leser bemerken mag.

Das erste, was diesem Aufsatz gegenüber zu fragen ist, wäre etwa folgendes: Hat Marxsen eigentlich das erreicht, was er mit seiner Konzeption verwirklichen wollte? Kommt so der vorgegebene Text wirklich in der heutigen Gemeinde zum Reden? Am Ende seiner Ausführungen ist das Reden des bestimmten, geschichtlichen Textes abhängig von der Entsprechung der Situation damaliger Hörerschaft und heutiger Gemeinde. Der eigentliche Text der Predigt ist doch nun die neue, entsprechende Situation; der Text als solcher nur Anreger zu Gedankenassoziationen. Marxsen ist genau dem anheimgefallen, was er der üblichen Kasualrede mit Recht vorwirft: Ein Kasus regiert die Predigt, und dieser Kasus heißt nun eben: die neue, entsprechende Situation. Die Situation der anzuredenden Gemeinde ist kasuistisch mißverstanden, und in diesen Kasus ist der Text absorbiert; das heißt aber doch, daß die Geschichtlichkeit des Textes nun doch verloren ist.

Wie kommt es zu diesem kasuistischen Mißverständnis der Situation? Könnte es sein, daß dies mit einem tiefergreifenden Nichtverstehen dessen zusammenhängt, was Situation bedeutet? Versuchen wir dieser Frage nachzugehen, und zwar in der Weise, daß wir uns leiten lassen von den Ausführungen Marxsens selbst. Stufen 3 und 4 des vorgelegten «Rezeptes» machen die Arbeitsweise Marxsens deutlich: Zunächst Bestimmung der Situation des Textes, dann Aufsuchen der neuen, entsprechenden Situation in der anzuredenden Gemeinde, und als letztes: Synopse der Situationen (vgl. Stufe 5). Dieser Stufengang weist hin auf die Eigenart, wie Marxsen die Situation versteht. Er objektiviert zunächst die Situation des Textes und die der anzuredenden Gemeinde, um dann die Objektivaktionen der Situationen vergleichend zu verschmelzen. Indem er sich aber die Situationen objektivierend vorstellt oder, anders gesagt, sich diese vornimmt — und zwar im doppelten Sinne des Wortes, das einerseits das Hervornehmen (man nimmt ein Buch hervor), andererseits das auf dem Willen begründete Vornehmen (man nimmt sich vor, eine Reise zu machen) bezeichnet —, wird deutlich, was diese Objektivierung im Verstehen der Situation bedingt. Es kommt nämlich durch diese Objektivierung der Situation zu deren Historisierung. Die Situation ist zu einem festumrissenen Datum geworden, dessen man sich ungehindert und direkt bedienen kann. In dieser Historisierung der Situation gründet das kasuistische Mißver-

ständnis derselben, denn was ist der Kasus anders als ein solch festumrissenes Datum.

Ist mit dieser Rückführung des kasuistischen Mißverständnisses auf die Historisierung der Situation die Ursache für dasselbe angezeigt, so scheint mir der wirkliche Grund für das beobachtete Mißverständnis noch an einer anderen Stelle dieser Ausführungen zu liegen. Man wird den Eindruck nicht los, daß die in dem vorliegenden Artikel angebotene Lösung von einer Vorstellung präjudiziert ist, die sich durch die ganze Überlegung hindurchzieht und dann als Überschrift des letzten Abschnittes ihre ausdrückliche Behandlung einleitet. Ich denke an die Rede vom «Brückenschlag», die die Lösung der beobachteten Diskontinuität von (exegisiertem) Text und (gestalteter) Predigt darbieten soll. Dieser angebotene «Brückenschlag» bestimmt als Vorfrage die ganze Ausführung Marxsens. Wenn ich aber auf diesen «Brückenschlag» hin argumentiere, wird notwendig die beobachtete Diskontinuität fixiert und in ihrer Fixierung belassen. Die einzige Möglichkeit, aus dem Dilemma dieser Diskontinuität herauszukommen, führt notwendigerweise zu dem eigenartigen Verstehen bzw. Mißverstehen der Situation, das ich als kasuistisches bezeichnet habe. Dieses Mißverstehen der Situation als Kasus ruft nach dem «Brückenschlag», in dem es seinen tiefsten Grund fand. So kommt es dazu, daß die leitende Vorfrage die einzige Lösung ist, die angeboten werden kann. Es bleibt also nach oben Gesagtem die grundsätzliche Frage an den Lösungsversuch Marxsens, ob die Rede vom «Brückenschlag» wirklich dem «komplexen Vorgang» der Predigtwerdung gerecht werden kann.

Diesem ersten Überlegungsgang innerhalb des Versuches einer Kritik wird ein zweiter an die Seite zu stellen sein, der die Problematik der vorgelegten Lösung noch von einer anderen Seite her beleuchten mag. Diese Überlegung soll ausgehen von der Frage, ob Marxsen im Blick auf den Prediger das erreicht, was er als berechtigtes Postulat aufstellt. Wird dem Prediger innerhalb der Predigtarbeit wirklich ein Platz angewiesen, der ihn über das Funktionärdasein erhebt? Wir betrachten das Ergebnis, das Marxsens Lösungsversuch zeitigt. Nach Festlegung der Situation des Textes und der Gemeinde sieht sich der Prediger der Aufgabe gegenüber, diese beiden erarbeiteten Situationen auf ihre Entsprechung hin zu untersuchen, um das Umsprechen des Textes mit seiner vergangenen Situation in die gegenwärtige Situation der hörenden Gemeinde mittels Predigt zu ermöglichen. Der Prediger nimmt sozusagen den archimedischen Punkt ein, von dem aus er die Mechanik des Umspracheprozesses handhabt. Er ist nicht mit seinem Interesse, mit seinem Dabeisein, seinem Betroffensein gefordert. Er steht im Predigtgeschehen nicht selbst zur Debatte, sein Mitsein mit den Hörern ist nicht ins Spiel gebracht, nicht aufs Spiel gesetzt. Er kommt nicht als konstitutives Element dieses Prozesses in den Blick. Was unterscheidet ihn dann aber von einem Funktionär, von einem Handwerker am Fließband? Seine echte Wissenschaftlichkeit etwa? Sie kommt doch nur dort zum Zuge, wo es um die Erkenntnis der Situationen und deren Entsprechung geht. Sie läßt ihn aber praktisch nichts weiter sein als einen spezialisierten Facharbeiter, der mit seinem außerordentlichen Können nur der Mechanik des Umspracheprozesses dienen kann und von dieser Mechanik völlig absorbiert wird. So steht auch am Ende hier ein Mißverständnis.

Die Aufgabe des Predigers gerade in ihrer Wissenschaftlichkeit ist rationalistisch mißverstanden. Dieses Ergebnis mag man um so mehr bedauern, als die Gefahr, die dem Pfarrer als Prediger des Wortes droht, von Marxsen sehr deutlich gesehen ist.

Fragen wir auch hier danach, worin dieses Mißverständnis gründen mag? Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, ist es notwendig, den Blick auf das den Ausführungen zugrunde liegende Verständnis des hermeneutischen Vollzuges zu richten. Ist auch nicht explizit zum hermeneutischen Problem Stellung genommen, so kommt doch implizit eine Entscheidung über das Verstehen des hermeneutischen Vollzuges mit den Ausführungen Marxsens zur Darstellung. Und welche Aufgabe fällt der Hermeneutik in dem vorgelegten «Rezept» zu? Sie kommt dort zum Zuge, wo es sich um den Umspracheprozeß handelt, und zwar so, daß dieser Aufsatz den Eindruck hinterläßt, Hermeneutik sei die Technik zur Übersetzung des Textes vom Damals ins Heute mittels kongruenter Situation. Das hat zur Folge, daß der hermeneutische Vollzug als Vollzug an das Auffinden einer der Textsituation entsprechenden Situation gebunden ist. Ohne eine solche kongruente Situation kommt es nicht zur hermeneutischen Bewegung. Ein solches Verständnis von Hermeneutik aber zieht es nach sich, daß der Pfarrer als Prediger notwendig zum Funktionär dieser Technik werden muß. Will man dem Mangel eines solchen Verständnisses auf die Spur kommen, so ist es geraten, dieses zwar nur implizit vorhandene Verständnis mit der Definition von Hermeneutik zu konfrontieren, wie sie neuerdings E. Fuchs wieder in aller Klarheit gegeben hat: «Hermeneutik ist die Lehre vom wissenschaftlichen Verstehen³¹.» Diese Definition weist unzweideutig darauf hin, daß es im hermeneutischen Vollzug nicht um eine so oder so bestimmte Technik, sondern um das Verstehen selbst geht. Das Verstehen aber weist auf den, der versteht. Es bringt den Prediger als Verstehenden für die Predigtwerdung in Anschlag und weist ihm so konstitutive Bedeutung im Predigtgeschehen zu. Für die Arbeit an einem Text, der bzw. mit dem zu predigen ist, würde dies bedeuten: Der Auslegung des Textes folgt, daß der Text dem «Existential des Verstehens» zu unterziehen ist. Diese Forderung präzisiert wiederum die Aufgabe des Predigers. Er hat sich im Lichte des Textes in seiner Situation zu verstehen, die durch das In-der-Welt-Sein als das Mitsein mit den anderen bestimmt ist, um so zum Verstehen dieser seiner Existenz coram deo zu gelangen. Und diese Aufgabe fällt ihm um so mehr zu, da ja mit jedem Text ein solches Verstehen menschlicher Existenz coram deo vor ihn hintritt. Setzt sich aber der Prediger diesem Verstehensprozeß aus, dann wird er zu dem Schnittpunkt zwischen dem Text, der aus der Vergangenheit auf ihn zukommt, und der Situation menschlichen Existierens, die ja die Situation seines Existierens ist. Allein der Vollzug solchen Verstehens bewahrt ihn vor einem Funktionärdasein, den Text aber vor dem Verlust seiner Geschicklichkeit, d. h. aber seines Ansprachecharakters. Die Erörterung dieses eben skizzierten Verstehens in seiner Bedeutung für das Predigtgeschehen vermißt man in den Ausführungen Marxsens. Es ist zu fragen, ob nicht der Verzicht auf eine solche Erörterung dem rationalistischen Mißverständnis der Aufgabe des Predigers korrespondiert.

Geht es im Verstehen um die Erhellung der Situation menschlichen Existierens coram deo, dann bringt sich gerade in einem solchen Verstehen

Glaube bzw. Unglaube zur Sprache; wie es sich ja im Glauben bzw. im Unglauben um nichts anderes handelt als um das Verstehen meiner Existenz coram deo. Ist die Bezogenheit von Verstehen und Glauben so eng, dann scheint es mir bei einem Verzicht auf die Erörterung des Verstehens bezeichnend für die Ausführungen Marxens zu sein, daß auch eine Erörterung des Glaubens bzw. des Unglaubens in ihrer Bedeutung für das Predigtgeschehen fehlt. Hier sind Fragen offen, die ihrer Beantwortung harren.

Zum Abschluß der immanenten Kritik möchte ich noch zwei Fragen aufwerfen, die sich mit besonderen Anliegen dieses Aufsatzes befassen und die Bedenklichkeit dieses Aufsatzes noch einmal deutlich machen.

a) Es war die Forderung Marxsens, eine der Textsituation entsprechende Situation in der anzuredenden Gemeinde aufzufinden, um den vorgegebenen Text zum Reden zu bringen, ihn in seinem Ansprachecharakter und damit in seiner Geschichtlichkeit zu erhalten. Welches Korrektiv nun bewahrt den Prediger davor, die «neue» Situation auf die Situation zu entwerfen, die im Text vorliegt, oder auch die Situation des Textes von der «neuen» Situation bestimmt sein zu lassen? Marxsen könnte auf den zweiten Teil dieser Frage als Antwort die historisch-kritische Exegese ins Feld führen, die den Prediger die Situation des Textes sachgerecht, d. h. aber ohne Beeinflussung der «neuen» Situation bestimmen läßt. Dennoch verliert der erste Teil der Frage nichts von seiner Fraglichkeit. Und ich sehe keinen Ausweg, wie man dieser Fraglichkeit begegnen könnte. Vielmehr glaube ich, daß man in Anwendung dieses vorgelegten «Rezeptes» in eine konstruierte Situation der Hörer predigt, ohne sie in ihrer gelebten Wirklichkeit wirklich angetroffen und damit getroffen zu haben.

b) Ein besonderes Anliegen Marxsens war unter anderem die Wahrung des sola scriptura der Reformation. Kann man aber im Sinne der Reformation von diesem sola scriptura allein als Grundsatz sprechen? Ich meine nur dann, wenn man bewußt oder unbewußt gefangen ist in der Bestimmung des sola scriptura als Formalprinzip, der iustificatio sola fide als Materialprinzip der Reformation. Die Reformation selbst hat m. W. diese begriffliche und damit sachliche Aufteilung nicht gemacht, sondern von der Relation zwischen verbum und fides, also der strengen Bezogenheit von sola scriptura und sola fides gesprochen. Man könnte diese Relation folgendermaßen interpretierend formulieren: Für die Reformation ist der Glaube das pro me des Wortes, wie das Wort die Quelle und die Wirklichkeit des Glaubens ist. Anders gesagt: Der Glaube aktualisiert das Wort auf mich hin, wie das Wort den Glauben verifiziert (verifizieren = zur Wahrheit, zur Wirklichkeit bringen). In diesem Geschehen, das Wort und Glaube unabdingbar aufeinander bezogen sein läßt, ereignet sich iustificatio impii sola fides, geht es, um mit Marxsen zu reden, um die «Wirklichkeit Christus» in reformatorischer Interpretation. Trifft diese Skizzierung das Richtige, dann dürfte es gefährlich sein, das sola scriptura zu vereinzeln. Die Gefahr einer solchen Vereinzelung besteht in dem Verlust der reformatorischen Interpretation des sola scriptura und damit im Verlust der reformatorischen Interpretation der «Wirklichkeit Christus». Wie sich das von Marxsen vorgelegte «Predigtrezept» vor diesem Verlust schützen will, bleibt zu fragen.

Die kritische Diskussion der von Marxsen vorgelegten Lösung soll nicht abgeschlossen werden, ohne daß in der gebotenen Kürze einige weiterführende Gedanken angefügt sind. Ich setze eine Definition der Predigt voran, wie sie im Laufe des homiletischen Seminars an der Universität Zürich gegeben wurde. Diese Definition wird thesenartig erläutert. a) Die Definition der Predigt: «Die Predigt wird zur konkreten Predigt nicht allein durch die Auslegung des Textes, sondern darüber hinaus im Verstehen und Mitteilen dessen, was im Blick auf Gottes Wort unser Mitsein in der Welt bestimmt ³².» b) Die Erläuterung dieser These:

1. Die Predigt ist nicht Wiederholung des Textes, nicht interpretierende Wiederholung des Textes, auch nicht Wiederholung, wie sie sich in der Umsprache in die «neue», entsprechende Situation vollzieht.

2. Die Predigt hat vielmehr ihr eigenes Wort zu sprechen. Dieses eigene Wort ist zu wagen. Das Wagnis aber des eigenen Wortes, ist es wirklich eigenes Wort, «verbraucht ³³» den Text und «spricht ihn nicht nur um». So ist das Wagnis des eigenen Wortes allein der Ermöglichungsgrund der Predigt.

3. Daß Predigt ein eigenes Wort sein kann und muß, beruht darauf, daß der Text verstanden ist. Das Verstehen gehört zum Glauben des Predigers, in ihm kommt der Glaube des Predigers zum Vorschein und zur Sprache. Auf diesen Glauben des Predigers fällt im Predigtgeschehen wesentliches Gewicht. So ist dem voll zuzustimmen, wenn E. Fuchs die Hermeneutik im Bereich der Theologie als «Sprachlehre des Glaubens ³⁴» bestimmt.

4. Das Verstehen des Textes, das sich in der Mitteilung des Verstandenen zu Gehör bringt, hat die Situation des Existierens der Gemeinde, «die Situation unseres Existierens eindeutig ³⁵» werden zu lassen; d. h. aber, es hat diese Situation zu verifizieren, wahrzumachen im Sinne des Ebelingschen Begriffes von «Wirklichkeit ³⁶». So beginnt das Verstehen mit Text und Situation zugleich, indem die Situation unseres Existierens das Woraufhin im Verstehen eines Textes ausmacht ³⁷.

5. Das Verstehen also ist der unaufgebbare Zusammenhalt von Text und Situation unseres Existierens. Nur im Verstehen kann ich den Text sein lassen was er ist: «ein zu verstehender sprachlicher Zusammenhang, der geschrieben ³⁸». Ich werde dem Anliegen der historisch-kritischen Exegese gerecht. Nur im Verstehen kann die Predigt im Blick auf die Situation unseres Existierens das mitteilen, das vollmächtig ansagen, das verkündigen, was auch der Text vollmächtig ansagt und verkündigt. Ich werde der Forderung der existentialen Interpretation von Text und Situation gerecht. Nur im Verstehen kommt es dazu, daß «der Text in der Exegese mit Hilfe des Lebens transparent wird» und «das Leben in der Predigt mit Hilfe des Textes ³⁹».

6. Im Verstehen kommt die Strukturgleichheit von Text und Predigt in den Blick. Diese Strukturgleichheit besteht einerseits im Ansagecharakter von Text und Predigt. Damit ist gemeint, daß das mündliche Wort das mitbringt, was es verspricht, das zur Wirklichkeit erhebt, was es verkündigt. Diese Strukturgleichheit besteht anderseits darin, daß Text wie Predigt

Glaubensaussagen sein wollen. Text wie Predigt tragen die Struktur des Glaubens; denn wenn es im Text um vollmächtiges Ansagen ging, in der Predigt es aber darum gehen soll, so kann ich verantwortlich von diesem Ansagecharakter nur dann sprechen, wenn ich verstehend darum weiß, daß diese Ansage vom Glauben her kommt, in ihm gründet, wie sie auf Glauben aus ist, ihn immer neu begründet.

7. Text wie Predigt sagen Jesus als den «Zeugen des Glaubens»⁴⁰, der zum «Grund des Glaubens» wurde, vollmächtig an. Es ist nicht genug, im Blick auf Text und Predigt von «Repräsentation Christi» zu sprechen⁴¹. Geht es in der Predigt also um die Ansage dieses Jesus als den «Zeugen» und «Grund» des Glaubens, eben weil es im Text darum ging, so ist Predigt vor allem anderen Glaubenszumutung, Zumutung des Glaubens an den «Zeugen» und den «Grund» des Glaubens. Dieser Glaube aber «entwirft das Wort, das zu glauben ist, jedesmal neu»⁴² auf die Situation meines Existierens hin und qualifiziert diese Situation zur Wirklichkeit *coram deo*.

8. Die Zumutung des Glaubens hatte sich Jesus als Zeuge und Grund des Glaubens zugemutet sein lassen und so mit seiner Existenz bezeugt, daß Gott uns «nicht vernichten, sondern erreichen und in seinem Bezirk heimisch machen»⁴³ will. Predigt als Glaubenszumutung will also Jesus als den Helfer zu dieser Glaubenszumutung ansagen und damit vollmächtig mitteilen, «was im Blick auf Gottes Wort unser Mitsein in der Welt bestimmt»: Wir werden ausgerichtet auf Gottes Bezirk als unserer Heimat. Uns wird Glaube erkennbar als Gottesfurcht, die sich allein vor Gott und sonst vor nichts fürchtet. Wir werden verpflichtet zur Liebe, die ihre Wirklichkeit im Predigtgeschehen darin erweist, daß ich den anderen in der Predigt aushalte⁴⁴ und versuche, ihm dieses Wort — das Wort, das zu sagen ist, wenn von Gott geredet werden soll und muß — zu sagen, «aber ihm, ihm, so daß es sein Wort ist, das er hört, das ihm und gerade für ihn bestimmte Wort»⁴⁵. So ist Predigt Jesu helfendes Geleit auf dem Wege, den Gott mit uns allen gehen will⁴⁶.

Es erwies sich als notwendig, das Problem der Situation im Predigtgeschehen innerhalb einer Gesamtbesinnung über den «komplexen Vorgang» der Predigtarbeit zu behandeln; und zwar notwendig aus dem einfachen Grunde, weil dieses Problem von Marxsen in diesen größeren Zusammenhang gestellt wurde. Das ist das Verdienst seiner Ausführungen, auch wenn sie unsererseits nicht unwidersprochen hingenommen werden konnten, daß er m. W. als erster sich diesem Problem in der dargelegten Deutlichkeit gestellt hat. Dafür gebührt ihm aufrichtiger Dank.

Anmerkungen

² Theologische Existenz heute, N. F. Heft 59, 1957, S. 31 ff.

³ a. a. O. S. 32.

⁴ a. a. O. S. 34.

⁵ a. a. O. S. 36.

⁶ a. a. O. S. 37.

⁷ a. a. O. S. 38.

⁸ a. a. O. S. 41.

⁹ a. a. O. S. 42.

¹⁰ Zit. bei Marxsen a. a. O. S. 42.

¹¹ a. a. O. S. 43.

¹² Vgl. a. a. O. S. 43.

^{12a} Vgl. dazu a. a. O. S. 39 ff. u. S. 43.

¹³ a. a. O. S. 44.

¹⁴ Vgl. die Beispiele, an denen Marxsen diesen Sachverhalt demonstriert, a. a. O. S. 44 ff.

¹⁵ a. a. O. S. 48.

¹⁶ a. a. O. S. 49 (...) von mir zugesetzt.

¹⁷ Zur Erklärung hilft die Philologie. In den Bereich der Erklärung gehört unter anderem auch die Entscheidung über die Frage der Historizität eines Textes.

¹⁸ a. a. O. S. 50.

¹⁹ Die Erarbeitung des Aussagecharakters ist also nicht erst Aufgabe der Mediation.

²⁰ a. a. O. S. 51/52.

²¹ a. a. O. S. 52.

²² Vgl. a. a. O. S. 54.

²³ a. a. O. S. 54.

²⁴ Von mir hervorgehoben.

²⁵ a. a. O. S. 54.

²⁶ a. a. O. S. 55.

²⁷ Vgl. dazu a. a. O. S. 56.

²⁸ Von mir herausgehoben.

²⁹ Von mir hervorgehoben.

³⁰ a. a. O. S. 56.

³¹ Zum hermeneutischen Problem in der Theologie, S. 116.

³² Diese Definition gibt die These W. Bernets wieder, wie sie nach meiner eigenen Nachschrift mir vor Augen steht.

³³ E. Fuchs a. a. O. S. 91.

³⁴ Zit. nach RGG 3 III, Sp. 244 (Artikel: Hermeneutik).

³⁵ E. Fuchs a. a. O. S. 104.

³⁶ Vgl. ZThK 1956, Heft 3, S. 372 ff.

³⁷ Damit werde ich bewahrt, Text wie Situation doketisch zu mißbrauchen, indem ich entweder erst den Text zube-

reite und ihn dann in die «neue» Situation umspreche oder erst die Situation zubereite und dann danach frage, was zur Ansprache dieser Situation notwendig sei.

³⁸ E. Fuchs a. a. O. S. 94.

³⁹ E. Fuchs a. a. O. S. 351.

⁴⁰ Vgl. dazu G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, S. 48 ff, 66 ff.

⁴¹ Dieser Begriff der «Repräsentation Christi» scheint mir etwas Ähnliches zu besagen wie die Forderung Thurneysens, daß es in jeder Predigt zu Elevation, «d. h. gewissermaßen zur Zelebration eines innersten Zentrums, eines ontologischen Kerns aller Einzeltexte» (W. Bernet, «Schweiz. Theol. Umschau», 1958, Nr. 3, S. 60/61) kommen muß. Damit ist aber das «concretissimum» des einzelnen Textes überspielt, das herauszustellen und mitzuteilen das Anliegen der historisch-kritischen Exegese bzw. der Bemühung um das hermeneutische Problem ist. Gerade diese Bemühungen in Exegese bzw. in der Hermeneutik stellen aber nun unser Wirklichkeitsverhältnis in die Debatte und zur Debatte, was bei der Forderung nach einer Elevation eines «innersten Zentrums» aller Texte nicht unbedingt mitgegeben ist.

⁴² E. Fuchs a. a. O. S. 346 (Absatz 5).

⁴³ E. Fuchs a. a. O. S. 106.

⁴⁴ Das nennt W. Bernet a. a. O. S. 64 das Sich-Unterziehen der «seelsorgerlichen Situation».

⁴⁵ E. Fuchs a. a. O. S. 347.

⁴⁶ Vgl. dazu E. Fuchs a. a. O. S. 351.

Schöpfung, Emanation, Evolution¹

Von Jakob Amstutz, Frauenkappelen

Sehr verehrte Damen und Herren!

Am XVI. Weltkongreß für freies Christentum und religiöse Freiheit, der im August 1958 in Chicago stattfand, trafen sich Vertreter des Christentums, des Judentums, des Islam, des Hinduismus und Buddhismus. Die Bemühung des Kongresses galt der Zusammenarbeit dieser fünf Hochreligionen in der Linderung der Nöte, welche die Menschen heute quälen, in der Beantwortung der schweren Fragen, die sich den Einzelnen, wie den Gemeinschaften aller Art heute stellen. In besonderen Arbeitsgruppen wurden die verschie-

¹ Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft in Bern, im Januar 1959.

denen Lebensgebiete betrachtet. Es gab eine Arbeitsgruppe für Philosophie und Theologie, eine für Kunst und Erziehung, eine für wirtschaftliche Fragen, eine andere für rassische und religiöse Minderheiten und eine über internationale Spannungen, d. h. über die Stellung der Weltreligionen zur Weltpolitik. Eine Woche lang kam man täglich zusammen mit Angehörigen jener fünf Religionen, in den Wohnräumen, bei Tisch, in Sitzungen und Diskussionen und auch noch beim Baden im Michigansee. Man fand sich in Gesprächen und sah, daß man ganz merkwürdig gleichgesinnt war — oder man fand sich im Gespräche nicht, sondern konnte nur feststellen, daß der Andere einen andern Geist hatte. Nun war es aber nicht so, daß wir uns etwa mit Juden und Hinduisten verstanden, dagegen mit Mohammedanern und Buddhisten beispielsweise nicht. Sondern es fanden sich aus allen Religionen Gesprächspartner, mit denen wir uns einig sehen durften, aber auch aus allen Religionen solche, die einen andern Geist hatten und für welche wir fremd blieben, sobald man nicht mehr über Zigarettenmarken, Hitze und nächtliche Gewitter, über Schönheit oder Häßlichkeit amerikanischer Städte, sondern über grundsätzliche Dinge sprach. Dieses Sicheinfinden oder Fremdbleiben geschah nun rücksichtslos auf das persönliche Gefallen oder Mißfallen, das die Gesprächspartner aneinander hatten, so sehr immer wieder auf dem Grunde von Einigkeit oder Zwiespalt in den gleichen theologischen und philosophischen Problemen, daß ich mich veranlaßt fühlte, darüber einige Notizen zu schreiben, die ich Ihnen im Folgenden vorlegen darf. Für die Niederschrift des Folgenden waren freilich die Beobachtungen dieses Sommers in Chicago nur die hinreichende Ursache. Die notwendige bildete sich schon in früheren Erlebnissen, die ich 1952 auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover, dann an den deutschen Kirchentagen, an den Kongressen des Weltrates für christliche Radioarbeit und immer wieder im Gespräch mit östlichen und römisch-katholischen Christen hatte.

Ich möchte nun dreierlei tun: zunächst die Probleme nennen, an denen sich die Geister scheiden; sodann versuchen, die Regel zu formulieren, nach welcher sich Angehörige der genannten Religionen und Konfessionen auf Grund ihrer Stellungnahmen in jenen Problemen finden oder trennen; drittens wäre dann diese Regel zu begründen.

I. Die Probleme

Das erste Problem, in dessen Betrachtung wir uns mit Angehörigen anderer Religionen einig oder geschieden fanden, ist das *Problem des Ursprungs alles Seienden*. Es scheint dieser Ursprung hauptsächlich auf drei Weisen gedacht zu werden:

1. Als *Schöpfung aus dem Nichts*. Dabei kann das Nichts das *absolute Nichts* sein, aus dem Gott dann die Welt ruft. Der Vorgang ist sprachlich nicht auszudrücken. Sagen wir, wie soeben: Gott ruft «aus dem Nichts die Welt», dann hört sich das an, als ob das Nichts doch heimlicherweise die Fülle, das *πλήρωμα* aller Möglichkeiten wäre, aus welchem Gottes *Λόγος* die Welt schüfe. Dieses Nichts stünde dann Gott von Ewigkeit her als ungestalteter, passiver Rohstoff gegenüber, der nur auf Gottes schöpferisch

aktiven Eingriff wartete, um aus Nicht-Etwas Etwas zu werden. Allein, so ist es, wie Augustin nicht müde wird zu betonen, mit der Schöpfung aus dem absoluten Nichts nicht gemeint. Augustin hat ein Dutzend mal die Schöpfungsgeschichte Genesis 1 ausgelegt² und immer mit derselben Absicht: nämlich um zu zeigen, daß dem Schöpfergott am Anfang des *leere* Nichts gegenüberstand, das absolute Nichts; daß es im Anfang außer Gott kein Sein gab, weder potentiell noch aktuelles, daß Gott alles potentielle und aktuelle Sein in sich und seinem Geiste beschloß — aber keinesfalls, um dann aus sich selber die Welt werden zu lassen, sondern nur um in seiner Allmacht aus dem absoluten leeren Nichts die Welt zu rufen. Würde man sagen: «Aber wenn die Welt auf Gottes Ruf aus dem Nichts entstand, dann muß doch dieses Nichts die Möglichkeit in sich gehabt haben, diese Welt zu werden» — dann würden die strengen Vertreter der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts entgegnen: «Nein, Möglichkeit, Potentialität ist auch eine Seinsweise. Und wenn wir dem Nichts Potentialität zuschreiben, ist es nicht mehr das absolute Nichts. Im Anfang war allein Gott, der in sich alle Seinsweisen beschloß, und außerhalb von Gott war nichts als Leere. Das absolute Nichts, das Nichts als Leere aber war nicht, es «nichtete», könnte man mit Heidegger sagen, wenn nicht Heideggers Nichts zuletzt doch das *πλήρωμα* wäre, die bestimmungslose Fülle aller Möglichkeiten, die mit dem reinen Sein selber zusammenfällt. Nochmals: Vom Nichts als Leere, vom absoluten Nichts zu reden, fällt schwer oder ist sogar unmöglich, weil unsere Sprache nur dafür eingerichtet ist, von etwas auszusagen, nicht von nichts. Auch wenn wir vom absoluten Nichts als Leere sprechen, ist das, wenn wir das Wort gut betrachten, nicht richtig, weil im Worte Leere die Räumlichkeit spricht. Und auch Räumlichkeit darf man dem absoluten Nichts nicht zugestehen, wenn man es nicht zu einem seienden Etwas machen will. «Gott und sonst nichts», diese Formel, die kein Prädikat enthält, kein Satz ist, wird am ehesten der Lehre von der creatio ex nihilo entsprechen; diese Formel wird am ehesten nennen, was zu nennen ist vor der Schöpfung.

Die Lehre von creatio ex nihilo widerspricht dem Satz «ex nihilo nihil fit». Würde man einen von Gott selber verschiedenen «Stoff» annehmen, aus dem Gott die Welt erschaffen und der vor der Schöpfung schon von Ewigkeit her bereit gelegen hätte, dann wäre dieser «Stoff» nicht mehr kreatürlich, sondern mit Gott gleich ewig. Dies aber, daß es außer Gott noch etwas Unerschaffenes gebe, muß der Vertreter der Lehre von der creatio ex nihilo gänzlich ablehnen, weil dadurch von Gottes Würde etwas weggenommen wäre, ja weil die Gefahr des Ditheismus drohte, indem die göttliche Unerschaffenheit dann ja auch dem Stoffe zukäme, aus dem Gott die Welt schuf. «Non dubito nihil omnino creaturae creatori esse coaeternum», sagt Augustin (De civitate XII, 16).

Neben der Schöpfung aus dem absoluten Nichts kann angenommen werden die Schöpfung aus dem *relativen Nichts*, d. h. aus dem ungestalteten, bestimmungslosen Chaos. Der Eingang der Genesis lautet: «Am Anfang

² Die wichtigsten dieser Auslegungen finden sich: Confessiones XII; De genesi adversus Manichaeos; Contra Faustum Manichaeum; De genesi ad litteram, liber imperfectus; De genesi ad litteram, libri XII; Quaestiones in heptateuchum I; De civitate Dei XI.

schuf Gott Himmel und Erde; und die Erde war wüst und leer; und der Geist Gottes schwebte über der Urflut.» Strenge Vertreter der Lehre von der creatio ex nihilo, wie Augustin, sagen dazu: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde — das heißt: Vorher war außer Gott nichts. Und wenn es weiter heißt: Der Geist Gottes schwebte über der Urflut, so ist die Urflut ein Geschaffenes, das eben vorher, bei der Erschaffung von Himmel und Erde, geschaffen wurde. — Wer nun die Schöpfung aus dem relativen Chaos annimmt, der wird sagen, daß die beiden Sätze «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde» und «Der Geist Gottes schwebte über der Urflut», nicht in zeitlicher Folge, sondern parallel zu verstehen sind: Die Urflut und der darüber schwebende Geist Gottes waren im Anfang. Und dann schuf Gott aus der Urflut, über welcher er «brütete», wie es wörtlich heißt, die Welt, aus dem Chaos den Kosmos, aus dem Unbestimmten das Begrenzte, Bestimmte. Das relative Nichts der Urflut, des Chaos, ist etwas Ungestaltetes, Passives, das dem aktiven, gestaltenden Gotteswillen im Anfang gegenüber steht. Nach dieser Auffassung schafft Gott den Kosmos ebensowenig aus sich selber wie nach der Lehre von der Schöpfung aus dem absoluten Nichts. Aber es steht Gott im Anfang doch eines gegenüber. Gott steht nicht allein in der Leere. Gott gegenüber steht das relative Nichts des Chaos, aus dem er durch Ordnen und Gestalten und Abgrenzen die Welt schafft. Relativ, im Verhältnis wozu, wird denn das Chaos «das relative Nichts» genannt? Nun, im Verhältnis zum Kosmos, der eine Welt von abgegrenzten Dingen ist. Dieser Welt gegenüber ist das Chaos Nichts, d. h. nicht etwas, nicht eine Gesamtheit von abgegrenzten Einzeldingen, sondern ohne jedes besondere Etwas, ohne Besonderung, ohne Ordnung — ein Brei, worin keine einzelnen Brocken zu sehen sind, rein passiv, ohne Tendenz zur Besonderung und Ordnung, die erst durch den aktiven göttlichen Willen im Chaos vollzogen wird, worin eben die Schöpfung nach dieser Auffassung besteht.

Gemeinsam ist beiden Schöpfungsauffassungen, daß durch die Schöpfung Gott unverändert bleibt in seinem Sein, daß von ihm allein Aktivität ausgeht, daß er Aktivität ist: er ist Schöpfergott. Ferner daß er die Welt nicht aus sich selber macht, sondern im ersten Fall sie aus dem absoluten Nichts kraft seiner Allmacht ruft, entgegen dem Satz «ex nihilo nihil fit» — im zweiten dagegen sie aus dem Chaos, dem relativen Nichts, gestaltet. Dieses relative Nichts indessen *ist*, nämlich als der rein passive Stoff für göttliches Gestalten. Der Unterschied der beiden Schöpfungslehren liegt also darin, daß nach der einen Gott vor der Schöpfung allein war, während er nach der andern von Ewigkeit her das Chaos gleichsam neben sich hatte, wobei das Chaos eigentlich nicht mehr kreatürlich ist, sondern unerschaffen wie Gott selber.

2. Die zweite Auffassung, welche bezüglich des Ursprungs alles Seienden möglich ist, gibt die *Emanationslehre*. Diese Welt ist dadurch entstanden, wird hier gelehrt, daß die Gottheit alle Dinge stufenweise hat aus sich hervorgehen, ausfließen lassen. Auch bei dieser Auffassung bleibt die Gottheit unverändert, was nicht selbstverständlich ist, da ja alle Dinge dieser Welt eigentlich aus Gott bestehen, von Gott aus ihm selber heraus entlassen wurden. Der Begriff des Unendlichen hilft da: Vom Unendlichen kann man wegnehmen, kann man sogar eine wenn auch ungeheuer große, so doch endliche

Schöpfung wegnehmen, ohne daß im Unendlichen Veränderungen eintreten; man kann auch wieder hinzufügen, zurückfließen lassen, ohne daß Veränderung eintritt. Wenn die Schöpfung endlich ist, und wenn aus der unendlichen Fülle der Gottheit eine endliche Größe ausfließt oder zurückfließt, bleibt die Gottheit doch immerfort unverändert in ihrer Unendlichkeit. Dies also ist den Schöpfungs- und Emanationslehren gemeinsam, daß die Gottheit unverändert bleibt durch die Schöpfung bzw. die Emanation. Der große Gegensatz zwischen diesen beiden Lehren über den Ursprung alles Seienden liegt im Verhältnis des Geschaffenen bzw. Ausgeflossenen zur Gottheit. Das Ausgeflossene ist selber wesenhaft göttlich, gehört zur Gottheit, wie das Blut in meiner Hand zum ganzen Körper, zum Herzen gehört. Dagegen liegt zwischen Schöpfer und Geschöpf eine Kluft, die niemals durch eine wesenhafte Vereinigung geschlossen werden kann. Ein konsequenter Vertreter der Schöpfungslehre kann nie konsequenter Mystiker werden, ohne die Schöpfungslehre aufzugeben.

Zum Emanatismus gehört auch, daß, je weiter sich etwas von der Quelle befindet, es desto niedriger in Rang, Wert und Seinsintensität ist. Eine Steigerung des Wertes und der Seinsintensität ist nur durch Rückfluß zur göttlichen Quelle möglich, durch Rückgängigmachen der Emanation. Meister Eckehart spricht davon, daß der Mensch entwerden solle, daß er zurückkehren solle dorthin, wo er vor der Schöpfung war. Wo Meister Eckehart aber von Schöpfung spricht, hat man, in den deutschen Schriften jedenfalls, Emanation zu lesen. Denn wäre wirklich an Schöpfung gedacht, dann würde deren Rückgängigmachen ins Nichts oder ins Chaos führen und nicht in die Gottheit hinein, wie Meister Eckehart lehrt.

3. Die dritte Weise, wie der Ursprung alles Seienden gedacht wird, ist die *Evolutions- oder Entwicklungslehre*. Der deutsche Name sagt, als was sich hier der Ursprung vollzieht: als Entwicklung von etwas vorher Eingewickelter. Auch nach der Evolutionstheorie geht alles Seiende aus dem Ursein hervor, in welchem es vorher lag. Alles Seiende gehört auch hier, wie beim Emanatismus, immerfort zum Ursein, es ist immerfort Ursein, nur eben in entwickeltem Stadium. Doch steht der Evolutionismus zum Emanatismus in doppeltem Gegensatz. Erstens: Durch die Evolution nämlich verändert sich das Ursein oder die Gottheit oder der Weltgeist und gerät in gewaltige, sozusagen vulkanische Erregung. Zweitens: Durch die Evolution entfalten sich die seienden Dinge zu immer höheren, differenzierten Formen. Und auch das Ursein selber gewinnt, reift, wächst. Der Weltgeist kommt zu sich selber im Laufe der Weltgeschichte (Hegel). Hat die Emanation immer einen etwas negativen Sinn, so wird die Evolution positiv bewertet, bejaht. Die Emanation müßte eigentlich rückgängig gemacht werden. Die Evolution soll fortschreiten, sie ist Fortschritt. Die Emanation ist ein Abstieg vom summum bonum zu niedrigeren Gütern; die Evolution ist ein Aufstieg, bei welchem das Ursein, der Weltgeist selber in dem, was sich aus ihm herauswickelte und durch dessen Entwicklung, aufsteigt aus einem dumpfen, unbewußten, undifferenzierten, zu einem immer helleren, bewußteren, differenzierteren Zustand.

Noch schärfer ist der Gegensatz zwischen Schöpfungs- und Evolutionslehre: Dort Unveränderlichkeit des Schöpfergottes und unüberbrückbare Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf. Hier Entwicklung des Urseins sel-

ber in dem aus ihm hervorgehenden Seienden, welches immerfort zu ihm gehört, wie das Blut in den Gliedern zum Herzen gehört.

Die Religionshistoriker scheiden übrigens Emanation und Evolution terminologisch oft nicht so wie die Philosophen³. Bei Chantepie de la Saussaye lesen wir z. B. über die sufistische mohammedanische Mystik des 13. Jahrhunderts folgendes: «In der Emanationslehre des muslimischen Neuplatonismus bildet Mohammed den Wendepunkt auf dem Wege der Selbsterkenntnis des absoluten Seins, durch welchen dieses am Ende seiner Entfaltung in sich selbst wiederkehrt. Er ist der vollkommene Mensch, dessen Verwirklichung im emporstrebenden Individuum für dieses ein Aufgehen in das göttliche Wesen bedeutet.» (4. Aufl. 1925, I, 674.)

Wenn aber angenommen wird (was viele Sufisten tun), daß das absolute Sein Selbstbewußtsein gewinnt im Verlaufe des Weltprozesses, daß es gleichsam lernt, sich verändert, dann hat man es mit Evolution, nicht mit Emanation zu tun. Diese sufistische Auffassung von einer Höherentwicklung des Absoluten durch den Weltprozeß ist deutlich evolutionistisch. Der Weltprozeß ist hier eine positiv zu beurteilende Evolution.

Die Reinkarnationslehren sind meist ein Teil der allgemeinen Emanations- oder Evolutionslehre. Am deutlichsten wohl im Brahmanismus. Mit den Reinkarnationslehren sind immer ethische Forderungen verbunden: Der Mensch soll sich so verhalten, daß er bei der Reinkarnation in eine höhere Daseinsform kommt. Wenn ihm dies gelingt, ist er ein guter Mitarbeiter der Gottheit. Dies aber führt zum nächsten religionsphilosophischen Problem.

Das zweite Problem, in dessen Betrachtung wir uns mit Angehörigen anderer Religionen einig oder geschieden fanden, war das *Problem der Ethik*. Darin zwar, daß es ein Sollen und Gesolltes gibt, sind alle einig, und wäre das Gesollte am Ende auch nur das Nibhanam, das Erlöschen des Buddhismus. Auch darin sind alle einig, daß — in freilich verschiedener Weise — das Sollen, das Gebot von der Gottheit ausgeht. Allein, wo und wie vernimmt nun der Mensch das Gebot? Auf diese Frage wird verschieden geantwortet.

Eine Weise, darauf zu antworten, besteht darin, daß gesagt wird: Offenbarergestalten, Religionsstifter oder in deren Nachfolge priesterliche und prophetische Vermittler zwischen Gott und uns gewöhnlichen Menschen, oder heilige inspirierte Schriften geben die Gebote, nennen die Norm, das Gesollte. Die sittlich gebietende Instanz bezeugt sich außerhalb des Menschen, spricht ihn von außen her an.

Eine zweite Antwort auf die Frage, wo und wie der Mensch das Gesollte vernehme, sagt: Die Gottheit gebietet im Innern eines jeden Menschen; jeder erfährt von ihr selber unmittelbar ihren Willen, und es gehört zum Wesen des Menschen, diesen göttlichen Willen, das Sollen in sich zu vernehmen.

³ Beispiele für diese terminologische Unklarheit auch in dem Vortragsband «Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie», Stuttgart 1955. Die theologischen Redner in dieser Sendefolge des Süddeutschen Rundfunks (Bornkamm, Mensching, von Rad) unterscheiden Emanation und Evolution nicht. — Die Evolutionstheorie der Naturforscher (Butenandt, Jordan, Portmann) erscheint in diesem Buch als Theorie über eine Strecke der universalen Evolution, über welche die Philosophie ihre Arbeitshypothesen aufstellt.

Eine Synthese zwischen diesen beiden Antworten liegt in folgender Aussage: Durch die Erziehung muß der Mensch dahin gebracht werden, in sich das Gesollte zu vernehmen, Gottes Stimme zu hören. Aber es entsteht dann die Frage: Was tut die Erziehung dabei? Pflanzte sie etwas in den Menschen hinein, was vorher nicht in ihm war, oder zieht sie in ihm nur eine Pflanze auf, deren Same von jeher in ihm lag? Vermittelt die Erziehung ein sittliches Wissen, oder weckt sie nur das schlummernde sittliche Bewußtsein?

Es geht im Problem der Ethik um die Alternative von Autonomie und Heteronomie und um die zugehörigen Auffassungen von der Erziehung, die sich auswirken in verschiedenen Erziehungsmethoden.

Das dritte Problem oder vielmehr die dritte Problemgruppe, an der sich die Geister scheiden, wird genannt mit den Worten *Erlösung und Vollendung*.

Die erste Erlösungsart, die in der Religionsgeschichte vertreten wird, ist mit der Formel «*sola gratia*» zu nennen. Es wird hier vom Wirken der Gottheit alles erwartet. Diese Formel kann nicht allein die Gnadenlehre eines Lutheraners, wie Flacius Illyricus, bezeichnen, der gute Werke für das Erlangen der Seligkeit sogar für schädlich erklärte, sondern man darf unter diese Formel auch eine Art der Reichsgotteserwartung im Judentum bringen, die das Eintreten des Himmelreiches und der Erlösung ganz passiv durch übernatürliche Vorgänge vom Himmel her erwartete, während demgegenüber Jesus in der Bergpredigt eine Anweisung gibt für diejenigen, welche aktiv das Reich Gottes herbeiziehen wollen durch ihre Anstrengung, ihre Werke. Dies weist auf die dritte Weise der Erlösungslehre hin, den Synergismus.

Die zweite Erlösungsart ist die *Selbsterlösung*. Durch Maßnahmen der Selbstbehandlung, Meditation, Atmung, Nahrungs- und Geschlechtsaskese, durch sittliche Anstrengung, hat der Mensch an sich selber zu arbeiten, sich zu einem höheren, reineren Bewußtsein zu erheben, in sich allenfalls (wenn er emanatistisch oder evolutionistisch denkt) das Gottesbewußtsein zu wecken, wobei Gottesbewußtsein sowohl ein Genetivus objectivus wie subjectivus ist: Das Gottesbewußtsein des Menschen ist zugleich das Bewußtsein Gottes von sich selber, das sich im Menschen ereignet, wie auch das Bewußtsein des jeweiligen Einzelmenschen von der Gottheit.

Drittens: der *Synergismus*. Jesus lehrt synergistisch, sehr kräftig synergistisch: Das Reich Gottes steht vor der Tür, es möchte kommen. Aber es bedarf der Gewalttätigen nach Mt. 11, 12, die ihm die Türe aufreißen. Daß das Reich Gottes von Gott her kommen will, das ist für Jesus zwar sicher die notwendige Ursache der Erlösung, aber noch nicht die hinreichende. Diese hinreichende Ursache muß der Mensch beifügen durch seine sittliche Anstrengung, die über das Gesetz hinausgeht. «Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, so habt ihr keinen Teil am Reiche Gottes.» — «Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist . . ., ich aber sage euch . . .» Dem «Ich aber sage euch . . .» nachlebend fügt der Mensch der göttlichen notwendigen Ursache der Erlösung die menschliche hinreichende hinzu. Der Mensch soll Mitarbeiter Gottes im Welterlösungswerk werden. «Dieu a besoin des hommes.»

Auch auf Paulus kann sich die Rechtfertigungslehre der lutherischen Orthodoxie nicht unbedingt berufen. Zwar «wird aus Werken des Gesetzes kein Fleisch vor Gott gerecht gesprochen» (Römer 3, 20). Aber Werke des Gesetzes sind Beschneidung, Einhaltung der Reinheitsthora und kultische Akte. Zwar sind den Getauften die Sünden der Vergangenheit ganz aus Gnade vergeben, aber sie haben diese Gnade für ihr gegenwärtiges Leben wirksam zu machen, indem sie «in einem neuen Leben wandeln» (Römer 6, 4). Gnade und gute Werke gehören für Paulus zusammen (2 Kor. 9, 8; 1. Thess. 1, 3). Am guten Werk, das der Christ tut, ist die in ihm wirkende Gnade zu erkennen. Werke des Gesetzes sind für Paulus unnütz, aber Werke der Liebe verlangt auch er. Auch Paulus hat synergistische Züge in seinem Denken.

II. Die Regel

Es war eingangs davon die Rede, daß man in der Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen sich oft — rücksichtslos auf die persönlichen Sympathien und Antipathien — einig oder geschieden fand, und zwar mit Angehörigen von ein und derselben Religion; daß man sich einig oder geschieden fand auf Grund der gemeinsamen oder verschiedenen Einstellung zu gewissen religionsphilosophischen Grundproblemen, von denen jetzt ein sehr grobes Inventar gegeben wurde. Da nun innerhalb der einzelnen Weltreligionen nie bloß eine, sondern überall gegensätzliche Stellungen zu jenen Grundproblemen eingenommen werden, gilt weithin folgende Regel:

Es stehen einander die Vertreter gleicher Lösungen religionsphilosophischer Grundprobleme in den verschiedenen Religionen (selbstverständlich auch Konfessionen) näher, als die Vertreter gegensätzlicher Lösungen innerhalb derselben Religion (bzw. Konfession).

Es kann also fast leichter eine Zusammenarbeit zwischen Vertretern verschiedener Religionen und Konfessionen hergestellt werden, sofern diese in jenen Grundfragen gleiche Stellungen beziehen, als zwischen Angehörigen derselben Konfession oder Religion, die gegensätzliche Stellungen in jenen Grundfragen einnehmen. Die Linien der schärfsten Gegensätze und der innigsten Übereinstimmung verlaufen nicht gleich mit den religiösen und konfessionellen Grenzen, sondern quer durch Konfessionen und Religionen hindurch. Es gibt verschiedene Internationalen, und bei der Begegnung mit einem Andersgläubigen wird sich Gemeinschaft herstellen je nachdem, ob er derselben Internationale des Denkens und Glaubens innerhalb seiner Religion angehört, der ich innerhalb der meinen angehöre. — Dies ist nichts Neues; aber am Chicagoer Kongreß ist diese merkwürdige, bedenkenswerte Tatsache aufs neue vielen zum Bewußtsein gekommen.

III. Die Begründung

Fassen wir, bevor wir jene merkwürdigen Internationalen ein wenig zu begründen suchen, nochmals das im ersten Abschnitt Gesagte zusammen. Lesen wir das sehr grobe Inventar religionsphilosophischer Grundprobleme nochmals durch:

1. Das Problem des *Ursprungs* alles Seienden wird hauptsächlich auf drei Arten gelöst:
 - a) Durch die Lehre von der Schöpfung aus dem absoluten oder relativen Nichts;
 - b) durch die Emanationslehre;
 - c) durch die Evolutionslehre.
2. Das Problem der *Ethik* wird auch auf drei Arten gelöst:
 - a) Durch die Heteronomie, d. h. die Annahme einer von außen den Menschen ansprechenden sittlich gebietenden Instanz;
 - b) durch die Autonomie, d. h. die Annahme einer von innen den Menschen lenkenden, zum Menschen selber gehörenden Instanz;
 - c) durch das Postulat, die Erziehung solle den Menschen aus der Heteronomie zur Autonomie führen, wobei freilich die Frage auftritt, ob dabei etwas Neues in den Menschen hineingelegt oder nur in ihm Schlummerndes geweckt werde.
3. Das Problem der *Erlösung* findet folgende Antworten:
 - a) Der Mensch wird allein durch Gottes Gnade und Wirken erlöst;
 - b) der Mensch erlöst sich selber;
 - c) der Mensch muß zu seiner Erlösung mitwirken, Mitarbeiter Gottes sein (Synergismus).

Es ist vorhin am ausführlichsten die Rede gewesen von den verschiedenen Antworten, die auf die Ursprungsfrage gegeben werden. In der Tat scheint die Annahme von Schöpfung aus dem Nichts oder aus dem Chaos, von Emanation oder Evolution, von größter Folgeschwere zu sein. Mit einer so oder anders beschaffenen Annahme in der Ursprungsfrage wird für die Ethik und für die Erlösungslehre viel, ja das Wesentliche präjudiziert. Warum?

Vor allem deshalb, weil jede der genannten drei Antworten auf die Ursprungsfrage ein besonders geartetes Verhältnis des Menschen zur Gottheit oder zum Ursein, wie auch der Gottheit, des Urseins zum Menschen mitbringt.

Wenn wir beispielsweise die Schöpfung aus dem absoluten Nichts annehmen, dann setzen wir damit eine unüberbrückbare Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf. Mystik ist ausgeschlossen, sagten wir schon. Nie kann ein Geschöpf, das aus dem absoluten Nichts gerufen wurde, mit Gott wesenseins werden, Gott werden. Für Augustin gibt es auch in der Seligkeit keine unio, sondern nur visio Gottes. In einer Ethik, die der Lehre von der creatio ex nihilo folgt, wird darum die göttliche sittlich gebietende Instanz nie wesenhaft im Menschen drin gefunden werden können. Das Gewissen kann nie wesenhaft Gottes Stimme sein, sondern nur eine Gottes Ruf wiederholende menschliche Stimme. Und die Erziehung, welche diesen Gedanken folgt, wird darauf ausgehen, die Stimme Gottes solange von außen an den Menschen anklingen zu lassen, bis er ihr Echo gibt, bis er gehorcht. Eine wirkliche Autonomie scheint hier unmöglich. Immer bleibt doch die sittlich gebietende göttliche Instanz außerhalb des Menschen, jenseits der abgründigen Kluft, welche Schöpfer und Geschöpf trennt. Eine Selbst-erlösung ist im Creatianismus ausgeschlossen. Nur Synergismus ist möglich und kommt vor.

In ganz anderer Weise präjudiziert die Emanationslehre als Antwort in der Ursprungsfrage Ethik und Erlösungslehre. Hier gibt es keine unüberbrückbare Kluft zwischen Quelle und Fluß. Sie sind wesenseins, bleiben wesenseins. Die Quelle bleibt maßgeblich für den Fluß. Mit der Entfernung von ihr entfernt er sich vom Maßstab. Aber der Fluß bleibt Wasser vom Wasser der Quelle und trägt in sich das Wissen um das Gesollte. Gott spricht auch in dem Menschen, der sich am weitesten von ihm entfernt hat. Und Gottes Stimme ist keine fremde, sondern des Menschen eigenste. Das Blut in der Hand hört nicht auf, das Blut des Herzens zu sein. Eine Heteronomie in der Ethik ist fast unmöglich. Und in der Erlösungslehre ist der Synergismus das Natürliche: Die Quelle lockt und ruft den Fluß zum Rückfluß. Der Mensch strebt zu Gott, zur Heimat zurück. Aber des Menschen Streben ist im Grunde ja Gottes eigenes Streben, der im Menschen wirkt. Auch Betonung der Passivität im Zurückfließen kommt freilich vor: Gott wirken lassen soll der Mensch, sich hingeben. Aber es ist eine andere Passivität als die, welche sich im Creationismus einstellen kann. Wo im Creationismus der Schöpfergott als allwaltende Vorsehung wirkt, wie in der calvinistischen *gemina praedestinatio* oder im Kismet des Islam, liegt die Passivität sehr nahe. Calvin überwindet sie, indem er lehrt, daß, wem es gelinge zur Ehre Gottes zu wirken, die Merkmale der Vorbestimmung zum Heil trage. So will denn der fromme Calvinist diese Merkmale aufweisen, sie produzieren, und damit ist aus der drohenden Passivität der Aktivismus der «innerweltlichen Askese» geworden. — Auch den islamischen Kämpfer befeuert der Glaube, daß alles ewighin vorbestimmt sei, im heiligen Krieg. In der Passivität, die dermaßen leicht in Aktivismus umschlägt, bleibt der Mensch im Creationismus aber getrennt von der Gottheit, diesseits der Creator-Creatura-Spaltung. In der Passivität dagegen, die sich auf der *via unitiva*, beim Zurückfließen des Emanationsstromes zeigen kann, läßt sich der Mensch mitnehmen von der göttlichen Strömung, zu der er aber im Grunde selber gehört, die er selber ist. Auch in der Passivität ist hier Synergismus: fließen lassen und in eins damit selber fließen.

Im Evolutionismus ergeben sich die merkwürdigsten Konsequenzen für Ethik und Erlösungslehre. Bleibt im Creationismus und Emanatismus die Gottheit unverändert, so entfaltet sie sich im Evolutionismus. Geschieht mit der Emanation meist etwas Negatives, eine Entfernung vom *summum bonum*, so geschieht mit der Evolution etwas Positives: eine Höherentwicklung des Urseins selber in der Evolution. Insbesondere kommen das Ursein, der absolute Geist, die Gottheit im Laufe der Evolution erst zum *Bewußtsein* ihrer selbst — nämlich im Menschen. Man denke an jenen Gene-*tivus*, der sowohl subjektiv wie objektiv war. Das Ursein des Evolutionismus ist kein klarer Gesetzgeber, sondern läßt den Menschen viel allein, vor Kreuzwegen ohne Wegweiser, beauftragt ihn, Experimente zu vollziehen, Erfahrungen zu sammeln, zu verwerten. Die sittlich gebietende Instanz des Evolutionismus bürdet damit dem Menschen die größten Verantwortungen auf und gibt ihm nichts als die Kraft, diese Verantwortungen zu tragen und zu handeln. Eine autonomere Ethik als die, welche sich dem Evolutionismus anschließt, ist nicht denkbar. Das sittliche Bewußtsein des Menschen ist die einzige wache, richtende Instanz in der Welt überhaupt.

In der Erlösungslehre neigt der Evolutionismus zum Synergismus, wenn nicht zur Selbsterlösung, indem niemand in der Welt der Erlösung zuarbeitet als der Mensch — der seine Kraft freilich (und das ist synergistisch) vom Ursein hat.

Der Creationismus und Emanatismus werden vom Theodizeeproblem mehr erschüttert als der Evolutionismus. Wie sich das Böse und das Übel in der Welt mit dem unveränderlichen, vollendeten Ursein von Creatianismus oder Emanatismus vertragen, ist sehr schwer zu verstehen. Dagegen erklärt der Evolutionismus das Böse und das Übel aus den notwendigen Entwicklungsschwierigkeiten des Urseins selber, zu deren Überwindung der Mensch mitwirken soll.

Das sei genug, um darauf hinzuweisen, daß zum Creationismus eine heteronome Ethik und eine Erlösung *sola gratia* oder, wenn nicht *sola gratia*, dann höchstens synergistischer Art gehört.

Zum Emanatismus gehört eine autonome Ethik und eine synergistische Erlösungslehre.

Zum Evolutionismus gehört die autonomste aller möglichen Ethiken und dann die Soteriologie des Synergismus oder der Selbsterlösung.

Der Creatianismus nimmt in der Regel einen persönlichen Gott an. Das Ursein des Emanatismus oder Evolutionismus dagegen kann auch unpersönlich gedacht werden oder im Evolutionismus so, daß es erst Person wird im Laufe seiner Entwicklung, die eins ist mit der Entwicklung der Welt. Anthropomorphismen sind im Denken des Urseins kaum jemals ganz auszuschalten — es sei denn, man bleibe ganz und gar bei der negativen Theologie, die vom Ursein nur *via negationis* überhaupt aussagen will. Sobald man aber vom Ursein lehrt, es sei in irgendeiner Weise Grund für das Seiende, verläßt man die negative Theologie.

Die größten Gegensätze liegen zwischen den zwei Auffassungen vom Verhältnis Gottes, des Urseins und der Welt, des Menschen besonders. Liegt zwischen Gott und Welt die unüberbrückbare Kluft der Creator-Creatura-Spaltung, wie es der Creatianismus behauptet — oder gehört die Welt zu Gott wie der Fluß zur Quelle, der Strahl zum Licht, wie es, nochmals je verschieden, Emanatismus und Evolutionismus behaupten? Evolutionismus-Emanatismus einerseits und Creatianismus andererseits haben dann auch je verschiedene gegensätzliche Ethiken, Erziehungslehren und Erlösungstheorien zur Folge.

Creatianismus gibt es aber sowohl in den volkstümlichen Elementen innerhalb des Hinduismus und Buddhismus, wie im Islam, Judentum und Christentum. Auch Emanatismus und Evolutionismus gibt es in sehr differenzierter Weise im Buddhismus und Brahmanismus wie auch in der muslimischen Mystik (dem Sufismus), der jüdischen Mystik (Kabbala) und der christlichen Mystik aller Epochen.

Die Zusammengehörigkeit von Creatianismus einer-, Emanatismus-Evolutionismus andererseits mit ihren je verschiedenen gegensätzlichen Ethiken und Erlösungslehren aber ist so streng, und es sind die Gedankenbahnen, die von den verschiedenen Vorstellungen über den Ursprung ausgehen, so unvereinbar miteinander, daß man tatsächlich von einer creatianischen und einer emanistisch-evolutionistischen Internationalen sprechen kann, deren Angehörige sich über die Grenzen aller Religionen und Konfessionen

hinweg besser verstehen, als sie sich mit den Angehörigen des gegensätzlichen religionsphilosophischen Gedankenzuges innerhalb ihrer eigenen Religion oder Konfession verstehen können.

Dafür war am Kongreß von Chicago manches Beispiel zu sehen. Insbesondere war wiederum zu erleben, was Friedrich Heiler in seinem Buch über das Gebet von den Mystikern sagt: «Die Mystiker bilden eine unsichtbare Brüdergemeinde, die sich über alle Länder und Zeiten erstreckt; durch Meilenweite und Jahrhundertferne getrennt, reichen sie sich die Hände und stimmen in das Lied: Gott und Mensch ... sind eins in unauflöslicher Einheit.» (5. Aufl., S. 307.)

Emanatismus und Evolutionismus sind mystische Gedankenzüge, ausgehend von und mündend in der Wesenseinheit von Gott und Welt. Besonders aber sind für diese mystischen Denkweisen Gott und Mensch eins. Diese Einheit ist die größte Tatsache der Welt, weil sie im Menschen bewußt geworden ist und immer wieder bewußt werden kann und soll.

Die künstliche Befruchtung beim Menschen

Der protestantische Standpunkt

Pfarrer Dr. Max Schoch, Fehraltorf-Zürich

Der Holländer A. Schellen schätzt in seinem Buch «Artificial insemination in the human» (Amsterdam 1957), daß in den Vereinigten Staaten im Laufe der letzten zehn Jahre über hunderttausend Schwangerschaften von Frauen durch die Übertragung des gesunden Spermas eines fremden Mannes erzielt worden seien. Ich habe kürzlich in Kalifornien einem Arzt diese Zahl vorgelegt, und er hielt sie für weit übertrieben, meinte aber, in England sei die Methode verbreiteter. Offenbar will man selbst nichts damit zu tun haben, vermutet aber eine bereits verbreitete Anwendung.

Man unterscheidet zwischen homologer und heterologer Insemination. Erstere ist die künstliche Übertragung des Samens innerhalb der Ehe, die zweite ist die Befruchtung mit dem Sperma einer Drittperson, die für den infertilen oder impotenten Mann stellvertretend eintritt.

Die homologe artifizielle Insemination wird in Vorschlag gebracht, wenn die Kohabitation durch eine funktionelle oder anatomische Anomalie bei der Frau verunmöglicht wird, ferner wenn der Mann an Hypospermie (zu geringe Spermienzahl) leidet sowie bei anderen nicht näher bekannten Gründen von Sterilität trotz sonst festgestellter Gesundheit. Die heterologe Insemination wird proponiert, wenn das Sperma des Mannes aus erbhygienischen Gründen unbrauchbar ist oder schwere Rhesusinkompatibilität besteht, ferner wenn die *Potentia generandi* ausfällt durch Aspermie, Azoo- oder Oligospermie (schwerer oder völliger Mangel an Spermien oder Bewegungs- bzw. Leblosigkeit der Spermien). Dagegen kommt bei bloßer *Impotentia coeundi*, wie sie aus psychischen Gründen oder wegen Mißbildungen des männlichen Genitals oder schließlich durch Unfallschäden hervorgerufen werden kann, die homologe Insemination in Frage.

Da die *Methoden* unseres Erachtens die ethische Beurteilung der künstlichen Besamung nicht beeinflussen, verzichten wir auf deren Beschreibung. Nur die zwei wichtigsten seien angeführt: Die intravaginale Insemination ist die einfachste, indem dabei einfach eine Glasspritze in die Vagina eingeführt wird. In diese Glasspritze wurde zuvor gesundes zeugungskräftiges Sperma eingesogen. Die Spermatozoen werden im Innern der Vagina deponiert. Ist aber das Sperma arm an Samenfäden oder sonstwie defekt, so muß es in großer Konzentration näher an die Eizelle herangebracht werden. Dazu dient die intrauterine Insemination. Diese wird auch bei irgendwelchen Anomalien des weiblichen Zervikalkanals erfordert. Das Sperma wird im Uterus abgelegt.

Die zahlreichen näheren Angaben entnehme, wer näher daran interessiert ist, dem Sonderheft der «Praxis, Schweizerische Rundschau für Medizin», vom 27. November 1958. Dort findet man einige Beispiele, genaue Angaben über Fertilitätsuntersuchungen und außer den medizinischen die psychiatrischen, juristischen und theologischen Erwägungen. Unter den letztern figuriert auch mein Beitrag, den ich im folgenden unter uns Theologen zur Diskussion stelle. Es haben sich als evangelische Theologen außerdem die Professoren A. de Quervain (Bern) und F. J. Leenhardt (Genf) geäußert. Unter den Katholiken nahmen zu dem Problem Stellung Professor F. X. von Hornstein (Freiburg i. Ü.) und Generalvikar M. Bonifazi (Genf). Die Katholiken lehnen die künstliche Samenübertragung aus naturrechtlichen Gründen grundsätzlich ab. Pius XII. hat mehrmals dazu Stellung genommen, zuletzt am 12. September 1958. Dabei fiel auch die Art und Weise, wie das Sperma gewonnen werden muß, in Betracht. Die Katholiken können weder Masturbation noch Koitus mit Kondom, noch Koitus interruptus ethisch gelten lassen. Bei den Katholiken scheint noch für einige Moraltheologen (zum Beispiel für den Genfer Generalvikar) die homologe Insemination durch Nebenhodenpunktion als erlaubt in Betracht zu fallen. Die evangelischen Theologen lehnen die heterologe Insemination einhellig ab, anerkennen jedoch die Beweggründe zur homologen Insemination als sittlich wertvoll. Sie verwahren sich aber gegen eine Anschauung, die Familie und Kind als letzte Lebensziele betrachtet.

Bei der heterologen Insemination sind sogenannte *Spender* (im Medizinerlatein «Donor» genannt) erforderlich. Hier zeigen sich Probleme der verschiedensten Art. Eines ist von dem Arzt-Schriftsteller Fritz Penzoldt in seinem Roman «Der Unbekannte» (Neptun-Verlag, Kreuzlingen) geschildert worden. Andere stehen im Zusammenhang mit der Politik, wo sich der Staat auch der Zeugung bemächtigen könnte. Andere sind mit dem Handel zu verknüpfen, der das Sperma zur Ware und den Spender zum Lieferanten erniedrigen könnte. Auffällig empfand ich das rege Interesse aus den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang, wo sich Ärzte und Institute eifrig um Sonderdrucke des folgenden Aufsatzes bemühten.

1. Die biblische Weisung

Wer das Problem auf dem Boden einer christlich-humanistischen Kultur betrachtet, kann die artifizielle Insemination nicht anders denn als Phänomen der Dekadenz beurteilen. Es ist der Abstieg von einer Höhe, auf der

Kinderlosigkeit als Schicksal geistig bewältigt und fröhlich getragen wurde. Zum christlichen Humanismus gehört eine Kultur der Seele und des Geistes, die alle Gegebenheiten und Ordnungen der Natur verstehend durchdringt, sie interpretiert und annimmt. Sie protestiert nicht gegen das Schicksal; sie trägt es mit der Kraft der Seele und des Geistes. Von diesem Standpunkt aus gesehen kann die artifizielle Insemination nur als Verrat an der Menschlichkeit, als Vergehen gegen den Geist und die Seele gewertet werden.

Es gibt aber auch eine andere Betrachtungsweise, die dem Zeitalter des Industrialismus und der Technik besser entspricht. Sie nimmt das Schicksal nicht hin. Sie begnügt sich auch nicht mit einer philosophischen und religiösen Interpretation. Sie besteht in der Überzeugung, daß die Umstände verändert werden müssen. Auch diese Anschauung nimmt das Prädikat Humanismus in Anspruch. Sie stellt den Begriff Verantwortung in den Vordergrund. Danach macht es gerade das Menschliche, im Gegensatz zum bloß Naturhaften aus, daß hier ein Wille in Freiheit regiert und also das dumpfe Schicksal bewältigt. In diesem Zusammenhang erscheint die artifizielle Insemination als Möglichkeit, die entweder verantwortlich oder unverantwortlich angewendet wird. Es steht als menschliches Können und Vermögen unter dem Urteil von Gut und Böse. Aber es ist keineswegs als Frevel von vornherein zu verurteilen.

Beide Male wird die Überlegenheit des Geistes über die Natur behauptet, beide Male auch das Wesen des Menschlichen ernst genommen. Aber in einen Fall gelangt man zur absoluten Verwerfung der künstlichen Befruchtung, im andern aber zur dankbaren Übernahme dieser Möglichkeit. Offenbar spielt ein anderes geistiges Moment hinein und gibt den Ausschlag. Mit den Begriffen Geist und Humanismus allein läßt sich die Frage nicht lösen.

1. Im Alten Testament

Als Christ bin ich gehalten, die Aussage der Heiligen Schrift zu suchen. Selbstverständlich handelt es sich nicht darum, irgendeinen Spruch zu entdecken, der auf unsere Frage eine buchstäbliche Antwort erteilt. Diese gibt es nicht. Doch umfaßt die Aussagekraft der Bibel durchaus und völlig den Menschen und seine Bestimmung sowie die Natur und ihre Wertung. Daraus läßt sich folgern, wie die künstliche Besamung beim Menschen zu beurteilen ist, positiv oder negativ, unbedingt oder bedingt verneinend bzw. bejahend.

Das Alte Testament kennt das im Altertum weitverbreitete Institut der Schwagerehe (Leviratsehe). Das sehr altertümliche Gesetz ist uns erhalten. Es lohnt sich, es unter der Stelle 5. Mose 25, 5—10 nachzulesen. Man erfährt daraus, daß der Bruder für seinen Bruder einen Sohn zu erzeugen hat, wenn er ohne Sohn gestorben ist. Der erste Sohn aus dieser Pflichtehe galt nicht als Nachkomme des Erzeugers, sondern als Sohn des Verstorbenen. Wenn eine Bemerkung aus der Geschichte des Onan (1. Mose 38) recht hat, galten sogar alle Kinder aus solcher Ehe als Kinder des verstorbenen Bruders. Auf alle Fälle betont das Alte Testament an verschiedenen Stellen mit Nachdruck diese Bruderpflicht, vor der man sich wegen Schmälerung des Erbes gerne drückte. Auch die bekannte Geschichte der Ruth, die ihren

«Löser» sucht, stellt das Institut der Schwagerehe als sittlich hohe Einrichtung dar. Warum? Weil die Nachkommenschaft, der «Same», die Erhaltung der Familie als hohes Gut gilt. Bei Völkern, die den Ahnenkult pflegten, war der männliche Nachkomme kultisch erfordert. In Israel hängt die Hochschätzung der Nachkommenschaft mit dem ganzen geschichtlichen Charakter des Gottesvolkes zusammen. Die Schwagerehe erhält das Volk und sein Gefüge, die Stämme, Sippen und Familien.

Dem steht gegenüber, daß Kinderlosigkeit durchaus als Fluch oder Verhängnis gefürchtet war. Die Unfruchtbaren seufzen unter ihrem schweren Lose und beten zu Gott, daß er sie von diesem Makel befreie. Finden sie Erhörung, so empfinden sie es als besondere Gnade, ein Kind gebären zu dürfen. Nachkommenschaft stellte ohne Zweifel einen hohen Wert daher. Um ihrem Manne Nachkommenschaft zu verschaffen, stellte auch die unfruchtbare Sarah ihrem Gatten die eigene Magd zur Verfügung. Rahel hat ebenso gehandelt. Man darf also fast sagen, daß hier Nachkommenschaft um jeden Preis gesichert wird. Für einen toten Mann tritt dessen Bruder ein, für eine unfruchtbare Frau deren Magd. Die Möglichkeit eines unfruchtbaren Mannes wird nicht in Betracht gezogen.

2. Im Neuen Testament

Doch diese alttestamentarischen Verhältnisse bleiben nicht erhalten. Der überragende Wert der Nachkommenschaft ist im Neuen Testament nicht mehr bestätigt. Die drei ältern Evangelien überliefern einen Zusammenstoß Jesu mit dieser altertümlichen Auffassung, der geradezu charakteristisch wirkt. Er steht in Matth. 22, Mark. 12 und Luk. 20. Zur Zeit Jesu bekämpften sich die beiden Richtungen der Sadduzäer und der Pharisäer. Die Sadduzäer können die Konservativen genannt werden, die gegenüber den kosmopolitisch orientierten Pharisäern die Einheit von Nation und Religion des Judentums betonten und in Übereinstimmung mit der ältesten Überlieferung auch den Auferstehungsglauben verwarfen. Jesus teilte in diesem Punkte die Überzeugungen der Pharisäer. Er wird daher von einigen Rabbinern sadduzäischer Richtung in ein Lehrgespräch verwickelt. Diese versuchen in sophistischer Weise den Auferstehungsglauben als widersinnig zu erweisen, indem sie an jenes Gebot der Schwagerehe erinnern und darauf fragen, wem denn eine solche Frau, die sieben Männer gehabt hat, in der Auferstehung angehören werde. Jesus gibt darauf zur Antwort, daß das Heiraten und folglich die ganze Familienstruktur eine irdische und vergängliche Wirklichkeit sei. Die Ewigkeit kenne nur eine engelgleiche Daseinsweise gleichsam als Söhne Gottes.

Diese Antwort ist für das Neue Testament typisch. Dem altertümlichen Glauben ist eine höchste Wertschätzung des irdischen Lebens eigen. Was nach dem Tode geschieht, liegt im Dunkel. Die Existenz der Lebendigen ist das eigentlich Wichtige und einzig Lichtvolle. In diesem Bereich ist aber das Volksganze wichtiger als die Individualität. In den Pharisäern und in den Christen tritt dieser altertümlichen Auffassung eine neue Erkenntnis gegenüber, die sich siegreich durchsetzt, in welcher die individuelle Auferstehung eine große Rolle spielt. Diese Hoffnung ist aber nichts anderes als der Ausdruck für die überragende Bedeutung der individuellen Frömmig-

keit, ja der Individualität überhaupt. Die Familie wie die Ehe gehören einer vergänglichen Ordnung an; aber das Individuum ist ewig. Im alten Glauben überschreitet der einzelne Mensch seine individuelle Lebenssphäre und Lebenszeit nur durch die Fruchtbarkeit für das Volk, nur durch Zeugung und Geburt. Der neue Glaube läßt diese Art des Überdauerns hinter sich. Er erkennt auch die Vergänglichkeit der sozialen Verbände und stellt diesen die Ewigkeit und damit den überragenden Wert der menschlichen Einzelperson gegenüber.

Im Neuen Testament spielt daher die Frage der biologischen Nachkommenschaft keine Rolle mehr. Paulus nennt mehrmals die Glieder seiner Gemeinden seine Kinder, die er durch das Evangelium gezeugt habe oder für die er Geburtsschmerzen durchlitten habe. Das Volk ist ins Geistige gewendet, ebenso die Familie. Jesus löst sich aus dem Familienzusammenhang und nennt seine Jünger seine wahre Verwandtschaft. Er fordert von seinen Anhängern, daß sie ohne Rücksicht auf ihre Angehörigen ihm nachfolgen. Der Familienverband ist in einer Weise, die auch uns Heutigen noch schwer erträglich scheint, religiös völlig vergleichgültigt. Die im Judentum rege Pietät gegenüber Eltern und Familie wird in keiner Weise gewürdigt und bestätigt, sondern im Gegenteil zugunsten der Nachfolge des einzelnen rücksichtslos gebrochen und hinter sich gelassen. «Laß die Toten ihre Toten begraben», erklärt er dem Jünger, der aus Pietätsrücksichten die Nachfolge verschieben will, um seinen Vater zu begraben.

In diesem Rahmen ist für biologische Nachwuchssorgen begreiflicher Weise kein Platz. Es läge sogar näher, bewußt die Kinderlosigkeit und die Ehelosigkeit zu fördern. Paulus war, wie Jesus, ehelos. Bei beiden begegnet je eine Stelle, wo sie geschlechtliche Enthaltung als Möglichkeit würdigen. Doch viel auffälliger ist, daß sie es sonst nicht tun und vielmehr mit der Ehe als Normalfall auch bei den Jüngern rechnen. In der Kirchengeschichte blieb diese Einstellung erhalten. Die Bewegungen, die von allen rechten Gläubigen die geschlechtliche Abstinenz forderten, wurden als häretisch abgewiesen. Zwar wurde das Mönchtum akzeptiert, jedoch als Ausnahmeerscheinung, wozu man die Kirche als Ganzes nicht verpflichten darf. Ehe und Familie sind weder der ewigen Bestimmung des Menschen entgegengesetzt, noch sind sie irgendwie religiös bedeutsam. Sie sind Ordnungen des natürlichen Lebens. Die ewige Bestimmung des Menschen hat mit ihnen nichts zu tun. Kann man innerhalb ihrer dem Ruf Gottes gehorsam leben, dann soll man es tun. Ist das aber unmöglich, dann bricht die Berufung alle Bindungen der Pietät. Nur sollen Christen nicht die Initiative zur Ehetrennung übernehmen. Will aber der ungläubige Teil sich scheiden, dann soll der gläubige Ehepartner sich dem nicht widersetzen. So weit geht der Rat des Apostels Paulus (1. Kor. 7, 10—17).

II. Die ethischen Folgerungen

1. Der grundsätzliche Ratschlag

Die artifizielle Insemination ist dem Grundsatz verschworen: Nachkommenschaft um jeden Preis. Diese Haltung ist einem Christentum, das neutestamentlichen Wertungen verpflichtet ist, fremd. Sie erscheint als Rückfall in

primitivere Vorstellungsweisen, wie sie die ältesten Schichten des Alten Testaments bezeugen. Sie ist in diesem Sinne ein Phänomen der Dekadenz, des Verfalls neutestamentlicher Glaubensweise. Seelsorge und Unterweisung der Kirche müssen daher stets darauf gerichtet sein, den Christen innerlich fähig und bereit zu machen, die Kinderlosigkeit zu ertragen, ja in ihr die Chance zu besonderem Dienst gegenüber Gott und dem Nächsten zu erkennen, indem diese Menschen willig und bereit werden, ihre Liebesfähigkeit denen gegenüber zu beweisen, die in irgendeiner Weise bedürftig und auf Hilfe und Liebe angewiesen sind, also gegenüber Waisen, Kranken und Alten, oder indem sie sich dem Dienst an der Wahrheit oder an der Schönheit, die den Schöpfer preist, hingeben. Auch der Arzt würde ein Partisan der Dekadenz und des Glaubensverfalls, wenn er ohne weiteres jedem Ansinnen entspräche, durch künstliche Befruchtung Nachkommenschaft zu schaffen.

2. Befruchtung mit dem Sperma des Gatten

Neben diese erste Feststellung muß aber sogleich die zweite gestellt werden. Die Toleranz, mit der das Neue Testament die natürliche Ordnung behandelt, verbietet es, aus Glaubensgründen ein prinzipielles und absolutes Verdikt über die artifizielle Insemination auszusprechen. Dieses Verdikt müßte ja voraussetzen, daß die Gegebenheiten der Natur sakrosankt sind. Das ist nicht die Haltung des Neuen Testamentes. Es ist im Gegenteil für den christlichen Glauben typisch, daß er gegen jede Vergöttlichung der Natur, gegen jede Dämonisierung der natürlichen Ordnungen protestiert. Falls ein Elternpaar sich Kinder wünscht, verdient diese Sehnsucht ernst genommen zu werden.

Der Wert eines Menschenlebens hängt nach unserem Glauben auch keineswegs an den Umständen, wie seine Zeugung oder seine Geburt zustandekam. Das Neue Testament betrachtet den Menschen stets *sub specie aeternitatis*, das heißt von seiner ewigen Bestimmung und Berufung her. Es bewertet den Menschen teleologisch und nicht ätiologisch, nicht vom Ursprung, sondern vom Ziel her. Körperliche Mängel des Mannes, die eine Befruchtung seiner Gattin verunmöglichen, können die artifizielle Insemination mit dem eigenen Samen nahelegen. Sie ist nicht verwerflich. Der Theologe, der das anders beurteilt, müßte ja annehmen, daß die natürliche Befruchtung durch den Koitus von religiösem Wert sei, gewissermaßen eine heilige Handlung, von der aus eine Weihe auf das Kind kommt. Eine solche Meinung entspricht aber dem neutestamentlichen Glauben nicht. In solchen Gefühlen, die sicher in uns allen noch rege sind, meldet sich allerdings etwas Urreligiöses, eine elementare Scheu vor dem Wunder der Zeugung. Wer aber die artifizielle Insemination als ärztliche Hilfeleistung versteht und damit ehrfürchtig umgeht, verletzt sie nicht. Hier ist die Gesinnung des Arztes von wesentlicher Bedeutung für das psychische Wohlbefinden des Ehepaares, dem er beisteht.

3. Befruchtung mit fremden Spermien

Eine Frage für sich liegt bei der Befruchtung mit fremdem Samen und bei der eigentlichen Spermiabank vor. Zunächst muß wiederholt werden, daß das biblische Denken den Menschen nicht von seinen Erzeugern, sondern von

seiner Berufung her versteht. Er ist, was er ist, durch seine Bestimmung und nicht durch seine Genese. Die mindere Bewertung des unehelichen Kindes ist unbiblisch. Der Schriftkanon nimmt auf solche Unterscheidungen überhaupt keinen Bezug. Im Blick auf die Menschwerdung des Kindes erscheint daher selbst gegen die Befruchtung mit fremdem Sperma keine Schranke vorzuliegen.

Auf den biologischen Zusammenhang mit den Eltern fällt im Neuen Testament kein Gewicht. Diese Tatsache legt aber zunächst und zuerst gerade die Adoption fremder Kinder nahe. Ein am Neuen Testament unterwiesener Glaube wird kein Bedenken haben, der Kinderlosigkeit durch die Adoption zu begegnen. Skrupel gegenüber der Annahme an Kindes Statt haben denn auch andere als Glaubensgründe. Die artifizielle Insemination will zum Teil diesen Bedenken begegnen. Ferner soll sie einem Wunsch nach Mutterschaft zur Erfüllung verhelfen. Psychologische Erwägungen unterstützen die Erfüllung dieses Wunsches. Doch andere psychologische Überlegungen legen auch wieder den Verzicht auf solche Mutterschaft nahe. Der Entscheid wird sich daher auf Glaubensüberzeugungen gründen. Gewisse ethische Überzeugungen spielen ohnehin in diesem Falle eine Rolle, weil ja die Mutter oder das Ehepaar den Ehebruch meiden will, indem sie die künstliche Befruchtung begehrt. Sie will mit keinem fremden Manne Gemeinschaft. Sie objektiviert, sie verdinglicht das Sperma. Sie macht es zu einer unpersönlichen Materie, zum Material der Zeugung. Sie gebraucht den Samenfaden als eine Art Initialzündung zu einem Geschehen, das sie als nur ihr eigenes verstehen will.

Die Bibel braucht für die Begegnung im Beischlaf — und zwar für beide Geschlechter, für die Frau ebenso wie für den Mann — das schöne Wort «erkennen». «Adam erkannte sein Weib Eva.» Die fremde künstliche Besamung bezweckt just das Gegenteil, das Nicht-Erkennen des Vaters eines Kindes. Die Entfaltung der biblischen Religion gipfelt in dem immer klaren Personenwerden des Menschen. Die Ehe des frommen Menschen ist Begegnung. Sein Ehebett ist Stätte der Begegnung ebenso der Leiber wie der Seelen, des ganzen Wesens zweier Menschen. Motiv der artifiziellen Insemination ist gerade die Nicht-Begegnung. Um die Ehe nicht zu brechen, will man dem Fremden nicht begegnen und will doch seinen Samen sich zu eigen machen und mit diesem zu einem Leibe werden. Aber man stellt sich vor, daß man in alledem ein Leib sei mit dem angetrauten Gatten.

Hier wird alles künstlich, nicht nur der Vorgang der Zeugung, nein auch die Vorstellungen, ja die Ehe selbst. Hier betrügt sich die Ehe selbst um ihr Wesen, das Einheit der Leiber und der Seelen, der Liebe und der Zeugung ist. Der Glaube will, daß die Frau, die Mutter wird, den Vater ihres Kindes erkannt hat und ihn mit aller Liebe und Inbrunst erfaßt hat. Wie er die Verdinglichung und Kommerzialisierung der Frau in der Prostitution ablehnt, so muß er auch die Verdinglichung und «Verapothekierung» des Spermas verurteilen.

Die Verdinglichung macht das Sperma zur Ware. Als solche wird es naturgemäß Gegenstand des Handels. Es erhält Geldwert. Es wird gekauft und verkauft. Es wird als Konserve kommerzialisiert. Diese Entpersönlichung der Zeugung bedeutet nicht nur einen Rückfall in die primitiven Verhältnisse, wo in der Schwagerehe der Bruder für den Bruder eintritt,

denn da wird doch die Witwe in ein persönliches Verhältnis aufgenommen, sondern einen Abfall vom durch und durch persönlichen Gattenverständnis der Bibel. Daher kann keine Kirche je solche Mutterschaft wie auch solche Spenderschaft als christliche Möglichkeit verstehen. Das Neue Testament interpretiert allerdings den Ehebruch konsequenterweise wie die Ehe wesentlich als Gesinnung und als Begegnung, so daß hier nicht ohne weiteres von Ehebruch gesprochen werden kann. Sie wird daher das edle Motiv würdigen und muß doch von einer Verirrung sprechen. Wo der wirkliche väterliche Samen auch nicht durch ärztliche Hilfe zur Befruchtung der Gattin geführt werden kann, ist die Adoption der einzige redliche Weg zum Kind.

III. Das Recht des Kindes

Wer auch die heterologe Insemination befürwortet, gründet seine Überlegungen stillschweigend oder ausdrücklich auf den Glauben, daß die Ehe oder sogar die Frau schlechthin ein Recht auf das Kind habe. Es gäbe nach diesen Ansichten also einen Anspruch natur- oder menschenrechtlicher Art, daß sei es die Frau (das Weib im biologischen Sinn) oder zum mindesten die Ehefrau Anrecht habe, ein eigenes Kind zu besitzen. Vielleicht ist ein Mädchen sogar ausdrücklich in der Erwartung eine Ehe eingegangen, um Mutter zu werden. Es war ihr wesentliches Motiv. Sie fühlt sich um den Sinn der Ehe betrogen, wenn sich der Mann als infertil erweist.

Von einem evangelischen Standpunkt aus, der sich am Neuen Testament orientiert, sind diese Überlegungen als Rückfall in naturalistische Anschauungen abzulehnen. Wenn menschenrechtliche Erwägungen angestellt werden — und warum soll das nicht geschehen, da doch die Menschenrechte wesentlich aus christlichem Denken stammen —, so ist das Recht des Kindes in den Vordergrund zu stellen. Das Kind ist in biblischer Sicht niemals Objekt, sondern stets Subjekt. Es ist nicht Eigentum der Eltern, des Staates usw. Es ist Person, die vor dem Angesicht Gottes steht. Das Institut der Kindertaufe konnte sich nur entwickeln, weil das Selbstsein der kindlichen Person und ihre Gotteskindschaft von Geburt an als gegeben betrachtet worden ist. Deshalb muß der christliche Denker, wo immer von einem Kinde gesprochen wird, die Persönlichkeit des Kindes zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen machen.

Dieses Kind ist ja der Mensch schlechthin, ist jedermann. Es steht zwar noch in keinem Menschenrechtskatalog; aber es ist doch erwägenswert, ob es nicht ein Menschenrecht gibt, das als Recht beschrieben werden kann, eine geregelte Vater- und Mutterschaft zu haben. Bedenkt man, wie wichtig von jeher Abstammungsfragen genommen worden sind, so drängt sich eine solche menschenrechtliche Behauptung geradezu auf. Das Recht jedes Menschen, über Vater und Mutter Bescheid zu wissen, ist jedenfalls für das Menschsein des Menschen wichtiger als das Recht auf Kinderbesitz. Christlich ist jedenfalls das letztere höchstens mit alttestamentarischen Gedanken-
gängen zu belegen. Ein evangelischer Humanismus kann nur das Recht des Kindes als Menschenrecht in Betracht ziehen.

So schält sich ein eindeutiger Standpunkt heraus, der dem Ethos der Bibel entspricht und weder primitiv-naturalistisch noch starr und dogma-

tisch genannt werden kann. Ausgehend vom Personcharakter des Menschen und der Ehe wird ein natürliches Recht auf das Kind zurückgewiesen und das Grundrecht des Menschen auf Vater und Mutter betont. Damit wird die künstliche Befruchtung mit unbekannten Spendern, gleichgültig, ob von einer ledigen Frau oder von einem Ehepaar gewünscht, als unwürdig und als Verletzung eines Menschenrechts abgewiesen. Es bestünde Grund und Anlaß, die heterologe Insemination auch positiv-rechtlich zu untersagen. Dagegen ist die homologe Insemination als ärztliche Hilfeleistung anzuerkennen. Sie ist die Krücke, mit der ein kranker Leib gehen kann.

Religion als Unterrichtsgegenstand

Erich Brenk, Zollikon

Der Religionsunterricht ist manchenorts in den Stundenplan der Schule eingeordnet, ein Fach unter einer Reihe von andern Fächern. So wird auch in Schulgesetzen etwa Biblische Geschichte als Unterrichtsgegenstand aufgezählt, und im Zeugnis der Schüler findet sich wiederum unter den verschiedenen Fächern der Religionsunterricht, der ebenfalls mit einer Note zensuriert werden soll. Es mag für eine erste Betrachtung von untergeordneter Bedeutung sein, ob dieser Unterschied nun von einem Pfarrer, einem speziellen Religionslehrer oder vom Klassenlehrer erteilt wird; wo der Pfarrer hiefür verpflichtet wird, erscheint er oftmals einfach als Fachlehrer unter andern Fachlehrern, d. h. es braucht damit keineswegs zum Ausdruck zu kommen, daß wir es beim Religionsunterricht mit einem besonderen Fach zu tun haben. Im Blick auf die Ausbildung der Lehrer für den Religionsunterricht läßt sich das gleiche beobachten: Didaktik für Biblische Geschichte wird neben Didaktik für Rechnen, Sprache, Realien erteilt, sei es durch einen Pfarrer oder durch einen Lehrer der Volksschule. (Dies bezieht sich auf die zürcherischen Verhältnisse der Ausbildung der Primarlehrer.) Bei genauerem Hinsehen zeigt es sich auch, daß manche didaktische Erkenntnisse sich durchaus von einem Fach auf das andere übertragen läßt, abgesehen von einzelnen besonderen Merkmalen, die im Stoff begründet sind.

Und doch erhebt sich kategorisch die Frage, ob wir es beim Religionsunterricht nicht mit einem besonderen, will heißen andersgearteten Fach zu tun haben. Man darf füglich hinzusetzen, ob wir es überhaupt mit einem Gegenstand zu tun haben, der sich zum Unterricht eignet. Das mag fürs erste einmal aus dem Vergleich mit andern Unterrichtsgegenständen hervorgehen. «Der Unterricht in der deutschen Sprache hat die Schüler zum Verständnis und zum richtigen Gebrauch der Muttersprache anzuleiten.» — «Fertigkeit in der Handhabung der verschiedenen Rechenoperationen . . .» — «Heimatkunde. Belehrung über den Wohnort und seine Umgebung . . . Kenntnis der Kantonskarte . . .» (Lehrplan der zürch. Volksschule). Die Ausführungen aus dem Lehrplan ließen sich beliebig vermehren, immer wieder

würde man auf Analoges stoßen. Gegenstände des Unterrichtens sind Wissensgebiete einerseits und Fähigkeiten beim Schüler anderseits. Es wird auf den ersten Blick klar, womit es der Lehrer zu tun hat. Auf eine kurze Formel gebracht, hat er es mit der Vermittlung von Wissen und der Ausbildung und Entfaltung von Fähigkeiten zu tun. Gewiß kennt der Lehrplan auch die Pflege der Gemütskräfte, nur wissen wir — leider — allzu gut, wie gerade diese Seite in der heutigen Volksschule eher zu kurz kommt; man überlege sich einmal, welch schmaler Raum dem Singen, Zeichnen zukommt, ganz abgesehen davon, daß z. B. der Instrumentalunterricht in der Schule weitgehend fehlt.

Womit haben wir es im Religionsunterricht zu tun, bzw. wie verhält es sich im Vergleich zu den andern Fächern mit der Religion als Unterrichtsgegenstand? Geht es auch hier um Wissensvermittlung und Ausbildung von Fähigkeiten? Der Lehrplan der zürch. Volksschule verrät eine typische Verlegenheit: Einmal verhängt er Biblische Geschichte mit der Sittenlehre, zum andern beherrscht eigentlich gerade die Sittenlehre das Fach. «Im Unterricht in der biblischen Geschichte und Sittenlehre ist das Hauptgewicht auf die Bildung des Gemüts und des Charakters durch Weckung edler Gesinnungen und Anregungen zum sittlichen Handeln zu legen; dabei ist ein besonderes Augenmerk darauf zu richten, daß die Schüler die im Unterricht geweckten Gesinnungen in und außer der Schule praktisch betätigen. In den drei ersten Schuljahren ist der Unterrichtsstoff vorwiegend dem Gedanken- und Vorstellungskreis und den nächsten Verhältnissen des Kindes zu entnehmen; vom vierten Schuljahre an treten biblische Stoffe hinzu, und zwar ausschließlich solche, die sich für ethische Verwertung eignen.» Man spürt es dieser Formulierung im Lehrplan an, daß er aus dem Jahre 1905 stammt! Der eigentliche Gegenstand wird gar nicht genannt, nämlich daß es bei der Religion um das Verhältnis Gott—Mensch geht. Und Anliegen des Religionsunterrichtes kann es gewiß nicht sein, dieses Verhältnis nur darzustellen, zu beschreiben; das würde ja heißen, religionswissenschaftliche Tatbestände vermitteln oder die biblische Geschichte so darzubieten, daß das Kind über die Bibel etwas weiß. Es liegt vielmehr in der Sache selbst, daß das Kind im Religionsunterricht in das Verhältnis Gott—Mensch hineingeführt werden soll. Der Gegenstand des Unterrichts stellt diesen Anspruch, er fordert dazu heraus, wenn wir ihn recht verstehen. An praktischen Beispielen gezeigt: In einer Lektion über das Unser-Vater werden wir kaum nur zeigen wollen, wie Jesus gebetet hat, wie er die Jünger beten gelehrt hat, auch nicht nur den Kindern die Kenntnis des Unser-Vater vermitteln, sondern es wird uns darum gehen, daß das Kind zum Beten geführt, weiter geführt wird.

Der Gegenstand des Religionsunterrichtes ist also ein besonderer. Das will nicht heißen, daß er deswegen allen didaktischen Überlegungen entraten könnte oder müßte. Aber diese Überlegungen haben sich darnach auszurichten. Wir können sagen, daß wir es im Religionsunterricht mit einem Gegenstand zu tun haben, der existentialen Charakter hat, d. h. unmittelbar ins Leben eingreift und lebensgestaltend wirkt. Ansatzpunkt werden dann freilich weniger anlagemäßige Fähigkeiten beim Kind sein, als eben unsere Schau des Menschen als Geschöpf Gottes. Und es wird auch nicht in erster Linie um ein reiches Wissen über den Gegenstand gehen.

Lebensfragen — wenn wir es einmal so nennen wollen, lassen sich weder lehren noch lernen, sie müssen im wirklichen Sinne des Wortes erlebt werden.

Gerade darum gehört aber das «Fach» in den Rahmen der Schule, gleichgültig, ob vom Lehrer oder vom Pfarrer erteilt. (Auf diese Frage möchte in einem andern Zusammenhang später eingetreten werden.) Unsere Schule will eine Stätte der Ausbildung sein, die möglichst umfassend sein soll, somit eine Schule des Lebens. Darum darf im Grunde dieser Sektor nicht herausgeschnitten werden, will die Schule nicht von ihrer Ganzheit einbüßen. Gewiß sind ihre Möglichkeiten beschränkt, sie sollen es auch sein; denn sie darf weder zum Ersatz des Elternhauses noch zu dem der Kirche werden. Ihr ist im besondern das Unterrichten anheimgestellt. Das ist die Funktion des Religionslehrers. Doch bei aller Berücksichtigung dieser Funktion gilt es, daß der Lehrer weniger ein Lehrender ist als ein Zeuge, der Zeuge seines Glaubens, und sein Lehren ist in erster Linie ein Bezeugen. Keine methodische Glanzleistung, kein didaktisches Meisterkönnen kann den Lehrer davon dispensieren. Sein Unterricht steht und fällt mit seiner Zeugniskraft. Anderseits aber dispensiert dieser Umstand, daß der Lehrer Zeuge seines Glaubens ist, nicht von ernsthaftem methodischem Bemühen.

So erhält auch das Belehren seine Bedeutung. Wenn gesagt wurde, Lebensfragen seien an sich weder lehr- noch lernbar, so hat dies keinen ausschließlichen Charakter. Einmal wäre ja zu erwähnen, daß eine gewisse Kenntnis der Bibel und des Christentums heute immer noch zum Bildungsstand des abendländischen Menschen gehört. Ohne solche wissenmäßige Kenntnis würde heutzutage nicht einmal moderne Literatur wirklich verstanden, z. B. Wilder, Kafka, Borchert. Aber abgesehen davon haben wir auch in bezug auf Lebensfragen die Möglichkeit, Erkenntnisse zu vermitteln. Wir haben ja nicht alle Erfahrungen selbst zu machen, wir haben nicht alle Erkenntnisse selbst wirklich zu erarbeiten, sondern wir dürfen da weiterfahren, wo vor uns Erfahrungen und Erkenntnisse erarbeitet wurden. Von den Früchten des Denkens früherer Generationen dürfen wir zehren, damit weiterbauen im eigenen Denken. Solche Früchte werden uns auch durch das Wissen zuteil. Darum hat es seine Bedeutung gerade im Unterricht.

So bleibt dem Religionsunterricht ein weites Feld. Sein Gegenstand hat besonderen Charakter, der uns wie kein anderer Unterrichtsgegenstand in Anspruch nimmt, uns wirklich engagiert. Wenn es ein Fach gibt, bei dem wir mit Kopf und Herz, d. h. mit unserer ganzen Persönlichkeit dabei sein müssen, dann ist es der Religionsunterricht. Vielleicht ist es gerade dies, was uns den Unterricht so schwer macht; gewiß liegen seine Schwierigkeiten darin. Daß zweimal zwei vier sind, berührt mich persönlich kaum, das ist so, gleichgültig wie es drum ist. Daß die Kinder das lernen, hängt gewiß nicht nur von meiner persönlichen Haltung ab, sondern weit mehr von meinem Können, vorausgesetzt, daß ich mich überhaupt zum Lehrer eigne. Ob aber das Gleichnis vom verlorenen Sohn vom Kind «verstanden» wird, ob es davon eben ergriffen wird, so daß es zum wirklichen innern Besitz wird, das hängt in erster Linie von mir ab, von meiner Haltung, von meinem Ergriffensein. Das ist das Problem, das uns der Gegenstand des Religionsunterrichtes stellt.

Pfarrerin – eine kirchliche Notwendigkeit?

Ein praktisch-theologischer Beitrag von Dr. Dr. Leo Fremgen, Mittelbach, Deutschland

I.

Bei uns in der Pfalz wird zurzeit das Thema diskutiert, ob es den Stand des weiblichen Pfarrers geben solle. Es besteht zwar von einer Seins-Ordnung her kein innerer Zwang, diesen Frauenberuf unbedingt zu gründen und zu begründen. Doch da wir freizügig sind und wohl gerne mit einer gewissen Modernität liebäugeln, steht das Thema zur Debatte. Es soll nicht unterschlagen werden. Es muß aber auch alles gesagt werden, was hierher gehört. Das soll nicht des langen und breiten geschehen. Ein jeglicher, der als Akademiker Berufsfragen behandelt, ist — auch ohne daß er Berufsfachpsychologe zu sein brauchte — so weit mit der Materie hier vertraut, daß man ihm auch einige gedankendichte Skizzierungen und Schlußfolgerungen zumuten kann.

Es geht uns natürlich nicht um den Titel «Pfarrerin». An was für sprachliche Eigentümlichkeiten und Uneigentümlichkeiten haben wir uns nicht schon gewöhnt. Der Mensch ist sehr anpassungsfähig. Mit der Zeit gibt er auch dort nach, wo sich anfänglich sein noch restlicher Instinkt gesund gewehrt hat. Aber, wie gesagt, es geht uns nicht um den Titel, sondern um die Sache selbst. (Da übrigens immer wieder darauf hingewiesen wird, daß die sogenannte «Frau Pfarrer X» nicht die Theologin Frau X, sondern die Ehefrau des Herrn Pfarrers X sei, so stünde ja von da aus nichts im Wege, die Theologin im Pfarramt als die nun rechtmäßig so zu nennende «Frau Pfarrer Y» anzusprechen. Wir könnten dann sagen, das ist Frau Pfarrer Y und wüßten dabei genau, daß es nicht die Ehefrau von Herrn Pfarrer X, sondern die selbständige Theologin Frau Y wäre. Hat sie sich bereits einen Namen gemacht unter ihresgleichen und ist das allgemein bekannt, so können wir ruhig sagen «Pfarrer Y» und wissen, wenn obige Prämisse erfüllt ist, ganz genau, ja, das ist jene Frau, welche . . .) Aber wir sind beinahe in Eifer geraten! Und das könnte unserer Sache vielleicht, nein sicherlich schaden.

Darum geht es also: ob das weibliche Pfarramt eine kirchliche Notwendigkeit ist. Wir fragen nicht, ob es das heute sei. Denn mit dieser Einschränkung würden wir schon unsachlich sein. Wir würden eine grundsätzliche Frage deshalb stellen und zu beantworten versuchen, weil heute Not an Mann, wollte sagen Not an der — Frau ist. Morgen ist das vielleicht wieder anders. Wer weiß überhaupt, was morgen ist? Und ob wir, wir Menschen, wir Vorsorger und Fürsorger im Endlichen, recht gesorgt haben? Ob wir den morgen eintretenden Verhältnissen (mit und ohne unsere heutige Vorsorge) gewachsen sind?

Wir können die sachliche Frage des Amtes der Theologin nicht von der Zeittlage her angehen und beantworten. Da es sich wirklich um eine sachliche, d. h. an eine grundsätzliche Sachlage, wie sie dem Sein entspricht, gebundene Angelegenheit handelt, kann sie nicht nach dem wirtschaftlichen Grundsatz der Beziehungen von Angebot, Nachfrage und Zuschlag geregelt werden. Die Sachfrage kann nur durch Klärung der Sachlage behandelt und zu einem guten Ende geführt werden. Ist uns aber die Sachlage und die Sachfrage für dieses spezielle Thema in vollem Umfang klar, dann brauchen wir auch nicht mehr damit zurückzuhalten, daß es sich bei dem Thema des weiblichen Pfarramtes in erster und letzter Linie um eine ontologische Frage handelt. Das Sein, das in dem ja verschiedenen Dasein und damit auch in der Berufswahl und den Berufsneugründungen des rüh-rigen Menschengeschlechts seinen Ausdruck findet, steht also für eine sachliche Besprechung unseres Anliegens als Grundlage und patenmäßig da. Ihm gegenüber bestehen wir nur als Treuhänder seiner Möglichkeiten, niemals aber als zeitgeborene und -getriebene Neuerer. Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist auch hier nur ein Schritt. Aber, was ja viel schlimmer und viel gefährlicher ist im Angesichte des Seins: wir könnten unseren ehrlichen Eifer (der ja in den Fällen, wo es sich um wirklich «Betroffene», also um Frauen handelt, wohl zu unterstellen ist) bezahlen müssen. Damit bezahlen, daß wir eines Tages einsehen, daß wir keine seinsbezogene Moderne sind, sondern Eiferer, die auf einem ihnen im Grunde wesensfremden Gebiet des Lebens sich engagiert haben, ohne sich über die Berechtigung ihrer Ambitionen angesichts des Seins wirklich Rechenschaft gegeben zu haben.

Und nun zur Sache!

II.

In Diskussionen hat man sich angewöhnt, das Für und Wider anzuhören und zu prüfen. Ob in diesem unserem Falle überhaupt ein Für möglich ist, ist durch das brave Befolgen eines wissenschaftlichen Grundsatzes manchem Verfechter der fraulichen Rechte allererst aus purer deutscher Mannesakribie nähergebracht worden. Aber wie dem auch sein mag: Wir haben es nun einmal mit Für und Wider zu tun. Daher soll auch von uns aus gewissenhaft hin und her geredet werden.

Wir nehmen uns, als theologische Gentlemen, zunächst der Gründe an, die gegen das Amt der Theologin sprechen. Wieso, fragen wir, kommen denn diese Leute dazu, die Berechtigung und die Notwendigkeit dieses neuen kirchlichen Frauenamtes in Frage zu stellen?

a) Es werden zunächst historische traditionelle Gründe ins Feld geführt, die das neue Amt in der (protestantischen) Kirche für unangebracht erscheinen lassen sollen. Man verweist auf eine fast zweitausendjährige Tradition, in welcher doch ziemlich ausnahmslos keine Frau ein wirkliches Pfarramt innegehabt habe. Nun ist dieser geschichtliche Hinweis zwar an sich richtig. Die katholische Kirche wird sich, außer auf andere Grundlagen, auch auf diesen weiterhin stützen. Für Protestanten ist das nicht ausreichend. Wir haben seit der Reformation gesehen, daß die Historie allein

nicht selig machen kann. Also stünde nichts im Wege, einen neuen Weg zu gehen und einmal einen Versuch zu machen. Gibt man der Frau heute diese theologische Chance, dann geht es nicht mehr grundsätzlich ums Amt als solches, sondern nur noch um Nebensächliches, etwa um die Frage der Amtstracht. Dabei wäre sofort zu erkennen, daß das keine Momente erster Wichtigkeit sind. Man gewöhnt sich schließlich an alles, mindestens aber an manches. Man könnte sogar ins Feld führen, daß bei den Männern im Talar auch der Stehkragen nicht immer blütenweiß ist, das Beffchen genau in der Mitte sitzt und glatt und frisch gestärkt wäre, der Talar möglichst keine 50 Jahre alt und auch nicht zu kurz oder zu lang sei. Da hat manch einer, das wissen wir genau, je seinen eigenen Kummer. Schnurstracks herausgeredet: Es paßt auch bei den Männern nicht immer alles, so daß die liturgische Frage nach der Amtstracht der Theologin die historische Frage nicht allzusehr beschweren kann.

Die Historiker (einschließlich der Gewandliturgiker) wären hiermit also mit ihrem Veto abgewiesen. Wir wollen aber noch charmanter sein und uns alsogleich einer weiteren Gruppe von Widersachern gegen das frauliche Pfarramt zuwenden.

b) Die Gruppe der Exegeten, die sich auf die Schriften Alten und Neuen Testaments berufen, behaupten hartnäckig, daß das «Weib in der Versammlung der Gemeinde zu schweigen habe» und daß es zum Zeichen seiner Schwachheit und seines Geschlechts sein Haupt verhüllt tragen solle. Wer könnte sich dem Gewicht der Paulinischen Paränese und Gemeindeleitung ungestraft entziehen, so meinen sie.

Aber wir merken doch alle, daß das Vorschriften sind, die aus vergangenen Zeiten stammen. Weder das Verbot, daß eine Frau mannsgleich sich vernehmen lasse in der Öffentlichkeit oder gar im Gottesdienst noch die Anordnung, daß die Frau im Zeichen ihrer Schwachheit Schleier (oder Hut) tragen solle, sind unbedingt weiter durch die Jahrhunderte hindurch aufrechtzuerhalten. In erster Angelegenheit hat sich dank des geistigen Einflusses des Christentums die soziologische Lage gewaltig geändert. Die Frau braucht heute nicht mehr zu schweigen; sie kann ruhig reden, wenn immer und wann immer sie es versteht, die Öffentlichkeit mit ihrer Ansicht und ihrem Auftreten zu überzeugen. Wir sind keine Juden und keine Griechen mehr. Man hat uns von der matriarchalischen Seite her inzwischen beigebracht, daß es sich bis zur vollen Weibwerdung nur noch um Sekunden handeln könne. Da Männer niemals auf die Dauer ganz dagegen bleiben können, immer und auch hier einen Schuß chevaleresker Lebensart sich bewahrt haben, willigen sie schließlich darein, sich soziologisch überwunden zu erklären. Der Freiheit, soll heißen: den Frauen eine Gasse!

Dabei umweht ein Hauch von Modernität alle Vertreter dieser großzügigen Parole. Es geistert gleichzeitig etwas von Mannesmut, der sich den Emanzipationswellen unserer theologischen Amazonen mutig entgegenstellt, durchs Gemüt. Kurzum: das Ganze erscheint auf der soziologischen und sozialen Ebene als eine ausgemachte Sache, die man nicht mehr umgehen kann. Wozu alle Gründe dagegen, wenn alles schwankend geworden und nichts mehr stichhaltig geblieben ist?

Die Gruppe der grimmigen Verneiner ist abgeführt. Sie können nicht mehr gefährlich werden. Aber was nützen die Bejaher?

III.

Die Befürworter machen oftmals noch mehr Kummer als die Verneiner. Das scheint auch hier der Fall zu sein. Was sie nämlich ins Feld führen ist — bei allem Wohlwollen für die Frauen, auch diejenigen, welche das schwere Los gewählt haben, Theologie zu studieren — recht wenig.

a) Sie berichten zunächst von einem Pfarrermangel. Die Männer, welche sich für dieses Amt zur Verfügung stellen, reichen nicht aus. Sofort ist zu fragen: Haben sie jemals ausgereicht? Vielleicht in einer kleinen Landeskirche, wie der pfälzischen, wo — abgesehen von allem anderen, Wichtigem! — die Kleinstaaterei Anno 1936 so auf die Spitze getrieben war, daß man Examenskandidaten vor dem theologischen Studium warnen zu müssen vermeinte. Die Überfüllung in den anderen akademischen Berufen, die seit 1930 etwa einsetzte, hat auch ihre Uferwellen an das friedliche Gestade des Pfarramtes angespült und hier eine zeitweilige Überschwemmung verursacht. Eine Überschwemmung, die innerhalb der Pfalz leider Gottes durch die Ausfälle während des Krieges wie von selbst rückläufig geworden war.

So wie man aber damals nicht auf den Gedanken gekommen war, anstatt die fertigen Kandidaten vor dem Studium zu «warnen», sie einer anderen Landeskirche, die chronisch Mangel an Amtsträgern hat, anzubieten, so scheint man jetzt auch nicht auf irgendeine Idee zu kommen, dem zukünftigen befürchteten Mangel an Arbeitern im Weinberge des Herrn durch andere Mittel begegnen zu können als ausgerechnet durch das Hochziehen der Schleusen für weibliche Kandidaten des Pfarramtes. Wie wäre es, wenn man, an Stelle der gewiß dankenswerten und erfreulichen finanziellen Studienhilfe durch eine ideologische Hilfe den jungen Männern das theologische Amt näherbrächte? Man wird sagen, was ein Theologe zu sein und zu tun hat, weiß ein jeder, der sich diesem Beruf widmen will. Aber das ist es ja gerade: Diejenigen, die sich ihm außer den festen Kandidaten auch widmen würden, wenn sie eine Garantie oder auch nur eine einigermaßen umrissene Vorstellung haben könnten, was so ein Theologenkartell heutzutage darstellt, könnten zweifellos sofort für das theologische Amt gewonnen werden, wenn außer dem allgemein weltanschaulichen Mut nicht auch noch die zusätzliche Kraft zur unerquicklichen Auseinandersetzung mit dem hartnäckigen ideologischen Gegner aufzubringen wäre! Das Spottbild, welches heute der Protestantismus und seine Theologen in all ihren Allianzen und Mesallianzen bieten, kann kaum dazu geeignet sein, die junge Mannschaft zum Dienst an Gottes Wort zu animieren. Wäre also bei den Männern mehr Standesehre, eine gewissenhaftere Überlegung, was man seinem Stande schuldig ist, so würde sich in vielen Fällen das Pfarramt dem jungen Manne heute wie von selbst empfehlen.

Statt dessen sind wir in Nachwuchssorgen geraten. Die Not, die hier sichtbar wird, soll behoben werden. Und so wird aus der Not eine — Tugend. Hurra! Wir haben die Lösung! Das neue Amt. Das Amt der Theologin. Wie ungerecht wäre es, wo sie sich doch anbietet, wo sie ihr Studium finanziert hat, wo sie alles auf einen Beruf (da es nun einmal sein sollte, auch auf diesen Beruf) hin ausgerichtet hat: müssen wir uns nicht verpflichtet fühlen, dieses Angebot anzunehmen?

Das ist freilich stark zugesetzt. Man kann kaum widerstehen, man muß sich neigen und dem Angebot nachgehen. Es überweibt einen förmlich. Und es ist durchaus keine Schande für den Mann, wenn er dem Weibe in ein Amt verhilft. Was hätte er schon zu riskieren außer seinem möglichen Undank?

Das Verfahren, aus der Not eine Tugend zu machen, aus dem Pfarrermangel das Amt der Theologie, ist aber wenig glücklich. Wir müssen das zu unserem großen Bedauern allen denjenigen vor Augen halten, die mit dem Hinweis auf die Notlage in der Seelsorge gemeint haben, ein neues Amt schaffen und begründen zu helfen. Es ist nur ein Plädoyer an der Oberfläche. Wie wenn einer für seinen Mitmenschen, diesmal ein Mitweib, ein gutes Wort einlegen, ein gutes Werk tun will. Wieviel ehrlicher Wille zu helfen! Und — wie wenig wird in Wirklichkeit geholfen. Denn das neue Amt und die Ausfüllung dieses gewünschten Amtes stellen an das Wesen der Frau derart spezifische Forderungen, die sie ontologisch einfach nicht erfüllen kann. Wir wollen aus der Not keine Tugend machen, um nicht hinterher einschen zu müssen, daß es eine — Untugend geworden ist. Den armen Geburtshelfern und Paten (und selbstverständlich auch den Patinnen!) dieses geplanten Amtes wollen wir den späteren Kummer ersparen. Wir warnen unsererseits vor den Hinweisen auf bisherige praktische Erprobung der Frauen im theologischen Amt.

b) Als zweites Argument für das Amt der Pfarrerin erscheint der Hinweis auf die bisherige Eignung. So viele Frauenberufe gebe es heute, an die vor Zeiten und manchmal noch keiner gedacht. Was für die Schmachthaftmachung der Titulatur «Pfarrerin» gesagt wird, das sagt man auch für das Amt selbst: Ihr werdet euch daran gewöhnen.

Nun fragt es sich aber, ob das in einer so schnellen Koppelung von Namen und Umstand geschehen kann? Wahrlich, wir haben uns freilich schon an manches gewöhnt. Wenn es aber im Altertum Amazonen gab, dann waren sie aber die Ausnahme unter dem weiblichen Geschlecht. Wenn Frauen Priesterinnen waren, so gab es auch noch Göttinnen, denen sie dienten. Wenn Frauen in der Antike gebildet waren, dann waren sie fast ausnahmslos Hetären. Wenn Frauen Prophetinnen waren, dann standen sie meist im Lager der Sekten und damit an der Grenze zur Psychopathie. Wenn Frauen in der ganzen Weltgeschichte auffielen, dann waren sie meist ein Ausbund von Machtgefühl und Sinnlichkeit. Wenn sie morphologisch und ihrem Auftreten nach eher männlich als weiblich waren, dann gilt ein solcher Typus von Weib auch heute noch immer als «Mannweib». Verschiedene Mythen unterstützen hier die trefflichen Beobachtungen aus dem Alltag.

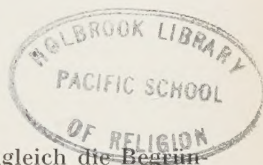
Ja, aber gibt es jetzt überhaupt noch einen Fall, wo man unvoreingenommen und ohne die Verhältnisse zu fälschen von der Frau reden kann? Wir sind nicht der einseitigen Meinung, daß von den Frauen alles Übel herrühre. Wer könnte eine solche Beleidigung erfinden und verteidigen wollen? Warum sollten wir plötzlich, wenn wir im Interesse der Fraulichkeit der Frau, für das weiblichste Weib das Wort ergriffen haben, umschwenken und misogyn werden? Dazu haben wir nicht die geringste Veranlassung! Es geht uns ja um Sachlage im Angesichts des Seins.

Daher können wir ruhig über die zeitweiligen Launen — wir können das Substantiv für unsere augenblickliche Deutung nur durch den Hinweis sichern, daß das Adjektiv hierzu launig heißt — der Frauen hinwegsehen, wenn sie Hand- und Fußball spielen, wenn sie in den Ring treten, wenn sie sich von aphrodisierten Männchen zum Oberweitenkult, zur Sexbombenpsychose, für den Schönheitsköniginnenkult gewinnen lassen. Wie weit bei den männlichen Managern vor allem Betrieb eine Entwaffnung stattgefunden hat, kann hier nicht untersucht werden. Wir rechnen als Empiristen mit den Fakten.

Angesichts dieses Überblickes über mögliche frauliche Beschäftigung als Beruf und als Hobby erscheinen ja die eigentlich arbeitenden Frauen am Sparkassen- und Postschalter, in der Trambahn, beim Chef als bedauernswerte Arbeitsbienen, denen ihre lieblichen Geschwisterchen an der Nase vorbei was vorfliegen. Aber das ist ja Sache der Frauen unter sich. Von Frau zu Frau muß dieses Gespräch, dieser Match ausgetragen werden. Da wollen wir Männer uns mal lieber nicht hineinmischen.

Nun gut, wie auch immer die Berufs- und Freizeitlose fallen oder gefallen sind, das Geschlecht der Frauen ist in breiter Front en marche. Wir Männer von heute haben diesen Phalangen gegenüber nicht Zeter und Mordio zu schreien — welch kümmerliche Haltung wäre das! Es geht vielmehr darum, die einzelnen Blocks, die etwa auch in den freien Berufen an ihre opfervollen Arbeitsstätten schreiten, in ihrer Berufsehre anzuerkennen. Ehre, wem Ehre gebührt! Aber...

IV.



Mit diesem Aber stehen wir bei der Conclusio. Sie ist zugleich die Begründung, die einzig mögliche Begründung, warum wir zum Amt der Theologin, zur «Pfarrerin» nein sagen.

Sprechen wir von Beruf und insbesondere von Eignung zum Beruf, so können wir das nur angesichts des Seins. Die letzte Höhe, die wir nach allen historischen, exegetischen, soziologischen Standpunkten und Gesichtspunkten einzunehmen haben, ist die ontologische Betrachtung.

Unsere unvermeidlichen Kritiker, die an nichts gehindert werden sollen, möchten gerne genau wissen, was das ist: ontologische Betrachtung? Wir haben gesehen, daß die geschichtlichen, exegetischen und soziologischen Überlegungen im letzten nicht stichhaltig bleiben. Die Zeiten ändern sich und gegen gute Gründe kann man Gegengründe ins Feld führen. Das hat alles nicht viel Zweck. Was nützt uns ein Ausgang 1 : 1? Soviele Ja wie Nein, was soll das?

Also bleibt nach all dem fruchtlosen Bemühen — denn wir wollen doch die Sache redlich bis zum Ende durchsprechen; oder ist jemand hier, der sich so sehr von den Stimmungen, die auf Konferenzen und Synoden möglich sind, beeinflussen läßt, daß er dem seine Stimme leiht, der am laute-
sten schreit oder sich am heftigsten auf die Heilige Schrift beruft? — also bleibt nur noch die Plattform, von der wir die ganze Zeit über reden: die ontologische.

Nun aber raus mit der Sprache: was ist das? Wir verstehen unter der ontologischen Erörterung des Problems der «Pfarrerin» die Frage nach dem Wesen der Frau überhaupt. Man kann nicht vom Stehen im Dasein, im Leben und im Beruf reden, ohne in diesem ontologischen Sinne das Sein zu befragen.

Das Sein, das in seiner geschlechtlichen Individualisierung Mann und Weib unterscheiden läßt, will offenkundig mit dieser Zweiheit etwas zum Ausdruck bringen. Diese Zweiheit hat innerhalb der Seinsordnung anthropologische Bedeutung. Die anthropologischen Gegebenheiten wahrhaben heißt: das Dasein im Angesicht des Seins geordnet wissen, also ontologisch denken.

Erkennen wir diese grundsätzliche Seinsordnung, die auch in der Zweiheit der Geschlechter ihren Ausdruck findet, an, so ist mit ihr gemeint, daß der Mann seinem Wesen nach Mann und die Frau ihrem Wesen nach Frau ist und sein soll. Es gibt eine ausgesprochen männliche und eine ausgesprochen weibliche Essentia, Wesenhaftigkeit, die im letzten nicht mehr austauschbar ist. Sie kann zeitweise in besonderen Notständen vikariierend für einander dasein. Aber sie kann nie ganz ausgetauscht oder ausgewechselt werden.

Wenn Frauen in Kriegszeiten die Posten der Männer beziehen, wenn sie die Pflugschar in die Erde drücken müssen, wenn sie Rosse zu schirren und zu lenken haben, wenn sie die schweren Kannen und Pflöcke tragen müssen, dann sehen wir ohne weiteren Hinweis ein: Hier herrscht ein Notstand. Es entspricht nicht dem Wesen und der Bestimmung der Frau, die Arbeit des Mannes zu verrichten.

Schwieriger wird die Trennungserkenntnis in Berufen, die auch von Männern in der Hauptsache wahrgenommen werden, in denen aber bei Personalmangel oder Frauenüberschuß die Frauen Dienst versehen. Einschließlich der freien Berufe wird hier zwar keine ausgesprochen harte Arbeit verrichtet. Die Last des Berufes ersteht vielmehr aus der Verantwortung oder der dienstlichen Inanspruchnahme, aus dem Energieaufwand und dem Nervenverschleiß. Handelt es sich dabei nicht um direkte physische Strapazen, sondern um psycho-physische, so ist gleichwohl auch auf diesem Lebensgebiet insgesamt festzustellen, daß die allzu starke Inanspruchnahme der Frau deren naturgegebenes Maß an Kraft weit eher ausschöpft, als es bei den Männern in gleicher Anstrengung der Fall ist.

Aus all dem geht hervor, daß die Seinsordnung zugleich auch eine geheime Berufsordnung einschließt. Man kann nicht ungestraft gegen die Seinsordnung die Berufe wahllos auf Mann und Frau verteilen wollen. Auch die äußerste Modernität muß in dieser geheimen Ordnung ihre Grenzen und ihren Lehrmeister erkennen.

Nun scheint gerade im Amt der Theologin als Pfarrerin ein moderner Frauenberuf im Entstehen zu sein, bei welchem die physische Leistung des weiblichen Geschlechtes (wie ja schon auch bei dem Pfarrer selbst) in erträglichen Grenzen gefordert wird, darüber hinaus die seelsorgerliche Beschäftigung der Psyche der Frau ebenso zu entsprechen scheint wie dem Gemüt des Mannes. Verwegen könnte man sogar behaupten, daß die Psyche der Pfarrerin, weil sie als Psyche der Frau nun wirksam werden soll, sich noch besser schlägt, als es je ein Mann vermöchte.

Doch ist diese Annahme im Angesicht des Seins nicht haltbar. Es wäre grundfalsch, aus der Tatsache, daß bisher noch keine Frau im Pfarramt versagt habe, die Hoffnung, ja die Überzeugung abzuleiten, daß das Pfarramt für sie und alle Pfarramtskandidatinnen einen naturgegebenen Beruf bedeute. Würde alle physische, psychische und intellektuelle Leistung einer Pfarramtskandidatin gleich sein der Leistungsfähigkeit eines Pfarrers, so wäre am Ende dennoch nicht die Frau die Privilegierte zum Amt. Es fehlte ihr gerade vom Sein her die letzte Sanktionierung, die auch der eifrigste Wille zum Amt und die beste Studienvorbereitung nicht ersetzen können.

Die Sanktionierung aus einer anthropologischen Ordnung hängt aufs engste zusammen mit dem Wesen der Welt und der Religion. Der Priester ist der berufene Vertreter, der zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit vermitteln darf. Spannt man das Wesen der Frau zwischen diese Pole, so muß es zerreißen. Denn nun handelt es sich ja nicht mehr um einen Isis- oder Demeter-Kore- oder Vesta-Kult, um Opferkult schlechthin; es handelt sich um die für andere dienende Hingabe an die Transzendenz, an welcher die zerbrechliche Feinheit des normal organisierten Weibes einfach zerbrechen muß. Das Weib kann sich zwar erlösen lassen; es kann auch durch Liebe «erlösen» und hinanziehen. Aber schon diese Rolle ist dem «Ewig-Weiblichen» zudedacht, nicht jedem ersten besten Weibe. Und wo wäre die Inkarnation des «Ewig-Weiblichen» zu finden, wenn wir uns schon mit den Wahrheitsmomenten der Goetheschen Weltanschauung zufrieden geben sollen?

Unsere ontologische Behauptung im Blick auf die Verwendbarkeit der Frau schlechthin für das Pfarramt geht also dahin, daß ihr Wesen an der Transzendenz zerbrechen muß. Die verschiedenen Frauengestalten im Leben Jesu haben in dem Meister das Heil gefunden. Sie sind deshalb keine «Pfarrerinnen» geworden. Sie hatten auch, aus edler Weibesart, nicht die Ambition zu einem solchen Amt, das die Wesensart der Frau überfordert, weil es sie seinsmäßig übersteigt.

Um dieses Ergebnisses willen kann nur derjenige traurig sein, der dem Weibe unbedingt eine andere Aufgabe zuteilen möchte als sie die Seinsordnung und das Wesen der Religion nahelegt. Eine Pfarramtskandidatin, die nun nie in ihrem Leben ein Pfarramt erhält, die nie die heiligen Sakramente verwalten soll — warum auch nur um Gottes willen?! — ist deshalb noch lange nicht zum Verzweifeln angetrieben. Das Risiko ihrer Berufswahl war ihr zu Beginn ihres Studiums hinreichlich bekannt. Sie hatte ja wohl auch ursprünglich nur katechetische Aufgaben in Betracht ziehen können. Wenn nun im Laufe der Zeit eine etwas sprunghafte Entwicklung einsetzte und sie zu einem höheren Engagement anzutreiben scheint, so ist das psychologisch und im Rahmen des menschlichen Ehrgeizes ja wohl zu verstehen. Dennoch wäre die Verleihung des Pfarramtes an Frauen eine Vergewaltigung der ontologischen Ordnung. Das Mutteramt und die Diakonie bieten dem fraulichen Wesen so angepaßte Möglichkeiten der Daseinsgestaltung, daß die Frauen von sich aus ihren Eifer für das Pfarramt aufgeben sollten. Ihre Ambition würde sich an ihnen selber bitter rächen.

Vor diesem Ende in Tränen oder, wenn es sich um stärkere Naturen handelt, vor der savanten Entweiblichung bewahre der Himmel ein jedes Weib! Und auch die Gemeinden!

